030 B

8.50 m.

Lehrbuch

der

Moralphilosophie

auf aristotelisch-scholastischer Grundlage

zum Gebrauch an höhern Lehranstalten

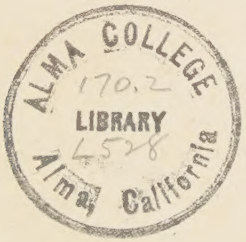
Von

Alfons Lehmen S. J.

Vierte, neu durchgesehene Auflage

herausgegeben von

Viktor Cathrein S. J.



Buchdruckerei des Missionshauses Bethlehem Immensee (Schwyz)
1930

23294

Imprimi potest

Coloniae, 21. Septembris 1929

J. Lauer, S. J.
Praep. Prov. Germ. Inf.

Imprimatur

Curiae, 3. XII. 1929

† **Georgius**, Ep. Cur.

Alle Rechte vorbehalten.

Vorwort zur vierten Auflage.

Das vorliegende Lehrbuch will keine ausführliche Darstellung der Moralphilosophie bieten, sondern nur eine gründliche Einführung in das Studium derselben. Da es hauptsächlich als Handbuch an höhern Lehranstalten zur Verwendung kommt, so hielt es der Herausgeber für angezeigt, es an manchen Stellen zu kürzen, damit es seinem Zwecke besser diene und der Preis desselben nicht zu hoch steige. Für weitere Ausführungen über die hier behandelten Fragen verweist der Herausgeber auf seine „Moralphilosophie", 2 Bde., 6. Auflage, Vier Quellen-Verlag in Leipzig und sein lateinisches Lehrbuch Philosophia moralis, edit. 15a, Friburgi, 1930. In beiden Büchern finden sich auch reiche Literaturangaben.

Valkenburg (Holland), 21. September 1929.

Viktor Cathrein S. J.

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/textbookonmoralp0000vari

Inhalt

Seite

Vorwort zur vierten Auflage III
Einleitung 1

Erster Teil.

Allgemeine Moralphilosophie.

Erste Abhandlung.

Vom Endzweck des Menschen.

Erster Abschnitt: Äußerer Endzweck 3

Zweiter Abschnitt: Innerer Endzweck 5

1. Kap. Begriff der Glückseligkeit 6
2. Kap. Die Glückseligkeit ist innerer Endzweck des Menschen 6
3. Kap. Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit 10
4. Kap. Verhältnis des irdischen Lebens zur Glückseligkeit des Menschen . . . 15

Zweite Abhandlung.

Von der Moralität der menschlichen Handlungen.

Erster Abschnitt: Die menschlichen Handlungen als Willenshandlungen . 19

1. Kap. Das Gewollte 19
2. Kap. Hemmnisse der freien Willensbetätigung 20
   § 1. Die Unwissenheit 21
   § 2. Die Begierde 22
   § 3. Die Furcht 23
   § 4. Der Zwang 24

Zweiter Abschnitt: Die menschlichen Handlungen als sittliche Handlungen 25

1. Kap. Die Sittlichkeit im allgemeinen 25
2. Kap. Gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen gut und bös? . . . 27
   § 1. Verschiedene Ansichten 27
   § 2. Begründung des wesentlichen Unterschiedes 28

Dritter Abschnitt: Die Sittennorm 31

1. Kap. Begriff der Sittennorm 31
2. Kap. Falsche Sittennormen 32
   § 1. Die Sittennorm des Eudämonismus 32
   § 2. Die Sittennorm des Progressismus 36
   § 3. Die Norm der Gefühls- und Geschmacksmoral 37
   § 4. Sittennorm des kategorischen Imperativ 38
3. Kap. Die wahre Sittennorm 40

Seite

Vierter Abschnitt: Subjektive Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen 45

1. Kap. Gutheit und Schlechtheit der inneren Willenshandlungen 45
§ 1. Woher hat der Willensakt seine sittliche Gutheit? 45
§ 2. Worin besteht die subjektive Schlechtheit des Willensaktes 48
§ 3. Gibt es sittlich indifferente Willenshandlungen? 49
2. Kap. Gutheit und Schlechtheit der äußeren Handlungen 51

Fünfter Abschnitt: Von den Tugenden und Lastern 51

1. Kap. Die Tugend 51
§ 2. Die Tugend im allgemeinen 51
§ 2. Allgemeine Einteilung der Tugenden 52
§ 3. Die Kardinaltugenden im besondern 53
I. Die Klugheit 53
II. Die Gerechtigkeit 53
III. Der Starkmut 54
IV. Die Mäßigkeit 54
2. Kap. Das Laster 54

Dritte Abhandlung.

Vom natürlichen Sittengesetz.

Erster Abschnitt: Existenz des natürlichen Sittengesetzes 55

1. Kap. Das Gesetz im allgemeinen 55
2. Kap. Das ewige Gesetz 57
3. Kap. Das natürliche Gesetz 58
§ 1. Begriff des natürlichen Sittengesetzes 58
§ 2. Beweise für das Dasein des natürlichen Sittengesetzes 59

Zweiter Abschnitt: Verpflichtung des natürlichen Sittengesetzes . . 61

1. Kap. Verschiedene Ansichten über den Ursprung der Verpflichtung 62
2. Kap. Prüfung der Ansichten 63
§ 1. Gegen die rationalistische Erklärung 63
§ 2. Gegen die materialistische Erklärung 64
3. Kap. Der wahre Ursprung der Verpflichtung 66

Dritter Abschnitt: Sanktion des natürlichen Sittengesetzes . . . 67

1. Kap. Begriff und Notwendigkeit der Sanktion 67
2. Kap. Wirklichkeit der Sanktion 68
§ 1. Die unvollkommene Sanktion in diesem Leben 68
§ 2. Vollkommene Sanktion im Jenseits 68

Vierter Abschnitt: Eigenschaften des natürlichen Sittengesetzes . . 72

1. Kap. Die Allgemeinheit 72
2. Kap. Die Unveränderlichkeit 74

Fünfter Abschnitt: Das natürliche Sittengesetz als Grundlage des positiven Gesetzes 77

1. Kap. Allgemeines Verhältnis des natürlichen zum positiven Gesetze . . . 77
2. Kap. Die Verpflichtung des positiven Gesetzes 78

Seite

Sechster Abschnitt: Anwendung des Gesetzes durch das Gewissen . . 79
1. Kap. Begriff und Arten des Gewissens 79
2. Kap. Wann muß und wann darf man dem Gewissen folgen? 80
3. Kap. Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen? 81
§ 1. Die Moralsysteme 81
§ 2. Erklärung der einschlägigen Begriffe 83
§ 3. Berechtigung des Probabilismus 84

Siebter Abschnitt: Verdienst und Sünde 86
1. Kap. Das Verdienst 86
§ 1. Begriff des Verdienstes 86
§ 2. Kann der Mensch bei Gott Verdienste erwerben? 87
2. Kap. Die Sünde 88

Vierte Abhandlung.

Die Lehre vom Recht.

Erster Abschnitt: Das Recht in sich betrachtet 89
1. Kap. Begriff und Einteilung des Rechts 89
2. Kap. Zweck des Rechts 90
3. Kap. Zwangscharakter des Rechts 91

Zweiter Abschnitt: Verhältnis des Rechts zur Sittlichkeit . . . 93

Dritter Abschnitt: Das Naturrecht 94
1. Kap. Begriff des Naturrechts und Rechtspositivismus 94
2. Kap. Beweise für die Existenz des Naturrechts 96

Vierter Abschnitt: Einteilung der Rechtsgesetze 98

Fünfter Abschnitt: Einteilung der Rechtsbefugnisse und Rechtspflichten . 99
1. Kap. Die Rechtsbefugnis 99
2. Kap. Pflicht und Rechtspflicht 101

Sechster Abschnitt: Das Rechtsverhältnis 102
1. Kap. Der Rechtstitel 102
2. Kap. Das Rechtssubjekt und der Rechtsterminus 103

Zweiter Teil.

Besondere Moralphilosophie.

Erstes Buch.

Pflichten und Rechte des Menschen als Privatperson.

Erste Abhandlung.

Pflichten des Menschen gegen Gott.

Erster Abschnitt: Die natürliche Religion 105
1. Kap. Begriff der Religion 105
2. Kap. Notwendigkeit der Religion 106
3. Kap. Einige auf die Religion bezügliche Grundirrtümer 109

Zweiter Abschnitt: Die wichtigsten Akte der Religion . . . 111

Seite

Zweite Abhandlung.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Erster Abschnitt: Pflichten bezüglich der Seele 113

Zweiter Abschnitt: Pflichten bezüglich des Leibes und der Gesundheit . 114

1. Kap. Negative Pflichten 114
2. Kap. Positive Pflichten 116

Dritter Abschnitt: Pflichten bezüglich der äußeren Güter . . . 117

Dritte Abhandlung.

Von den Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen.

Erster Abschnitt: Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit . . . 118

1. Kap. Die Nächstenliebe 118
2. Kap. Die Wahrhaftigkeit 119

Zweiter Abschnitt: Pflichten der Gerechtigkeit (Rechtspflichten) . . 123

1. Kap. Rechtspflichten in bezug auf Leib und Leben 123
2. Kap. Rechtspflichten in bezug auf Ehre und guten Namen 125
3. Kap. Rechtspflichten in bezug auf die Freiheit 130
   § 1. Das Recht der Freiheit im allgemeinen 130
   § 2. Das Recht der Gewissensfreiheit 131

Vierte Abhandlung.

Vom Eigentumsrecht.

Erster Abschnitt: Begriff und Einteilung des Eigentums . . . 132

Zweiter Abschnitt: Widerlegung der das Eigentumsrecht leugnenden Theorien 133

1. Kap. Kommunismus und Sozialismus 133
   § 1. Erklärung der Begriffe 133
   § 2. Anfänge und Ausbreitung des Sozialismus 135
   § 3. Der wissenschaftliche Sozialismus 137
2. Kap. Widerlegung des Sozialismus 139
   § 1. Unwissenschaftlichkeit des wissenschaftlichen Sozialismus 139
   § 2. Praktische Unmöglichkeit des Sozialismus 142
      I. Die sozialistische Zukunftsgesellschaft in der Phantasie 142
      II. Die sozialistische Zukunftsgesellschaft in der Wirklichkeit 144
3. Kap. Widerlegung der übrigen kommunistischen Systeme 149
4. Kap. Der Ackersozialismus 150
   § 1. Praktische Unmöglichkeiten des Ackersozialismus 151
   § 2. Prüfung der gegnerischen Beweise 152

Dritter Abschnitt: Ursprung des Eigentumsrechts 154

1. Kap. Verschiedene Ansichten 154
2. Kap. Prüfung der Ansichten 156
   § 1. Gegen die Legaltheorie 156
   § 2. Gegen die Vertragstheorie 156
   § 3. Gegen die Arbeitstheorie 157
3. Kap. Der naturrechtliche Ursprung des Eigentumsrechtes 157

Seite

Vierter Abschnitt: Die abgeleiteten Erwerbstitel . . . 161
1. Kap. Überblick über die abgeleiteten Erwerbstitel 161
2. Kap. Das Erbrecht 163
§ 1. Erklärung der einschlägigen Begriffe 163
§ 2. Naturrechtlicher Charakter des Testaments und der Intestaterbfolge . . 164

Fünfter Abschnitt: Die Verträge 167
1. Kap. Der Vertrag im allgemeinen 167
2. Kap. Die Verträge im besondern 168
§ 1. Unentgeltliche und entgeltliche Verträge 169
§ 2. Das Zinsdarlehen 171
I. Zur Orientierung 171
II. Rechtfertigung des Zinsdarlehens 172

Zweites Buch.

Die Gesellschaftslehre.

Vorbemerkungen 174
I. Die Natur der Gesellschaft 175
II. Die soziale Tätigkeit 176
III. Verschiedene Arten von Gesellschaften 178

Erste Abhandlung.

Von der Familie.

Erster Abschnitt: Das eheliche Verhältnis 179
1. Kap. Naturrechtlicher Charakter der Ehe 179
2. Kap. Tragweite des Ehegebotes (Zölibat) 182
3. Kap. Eigenschaften der Ehe 184
§ 1. Einheit der Ehe 184
§ 2. Unauflöslichkeit der Ehe 185

Zweiter Abschnitt: Das elterliche Verhältnis 188
1. Kap. Pflichten der Eltern gegen die Kinder 188
2. Kap. Pflichten der Kinder gegen die Eltern 190

Dritter Abschnitt: Das dienstherrliche Verhältnis 191
1. Kap. Das normale Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten 192
2. Kap. Die Sklaverei 193

Zweite Abhandlung.

Vom Staate.

Erster Abschnitt: Ursprung des Staates 196
1. Kap. Der Anteil Gottes an der Staatenbildung 196
§ 1. Naturnotwendigkeit des Staates 196
§ 2. Der unmittelbar göttliche Ursprung der Staatsgewalt 198
2. Kap. Der Anteil des Menschen an der Staatenbildung 201
§ 1. Verschiedene Ansichten 202

Seite

§ 2. Prüfung der Ansichten 204
I. Gegen die privatrechtliche Auffassung des Staates 204
II. Gegen die Vertragstheorie Pufendorfs 204
III. Gegen die Vertragstheorie mancher Scholastiker 205
§ 3. Die Theorie der gegebenen Verhältnisse 207

Zweiter Abschnitt: Zweck des Staates 209

1. Kap. Verschiedene Ansichten 209
2. Kap. Prüfung der Ansichten 211
§ 1. Gegen die übertriebene Einschränkung der Staatsgewalt 211
§ 2. Gegen die übertriebene Ausdehnung der Staatsgewalt 212
3. Kap. Der wahre Zweck des Staates 212

Dritter Abschnitt: Die materiellen Bestandteile des Staates . . 213

Vierter Abschnitt: Die Staatsgewalt 216

1. Kap. Umfang der Staatsgewalt 216
§ 2. Allgemeine Normen für dessen Bestimmung 216
§ 2. Rechte und Pflichten der Staatsgewalt auf einzelnen Gebieten . . . 217
I. Auf allgemein sittlichem Gebiete 217
II. Auf religiösem Gebiete 218
A. In der rein natürlichen Ordnung 218
B. In der christlichen Heilsordnung 220
III. Auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts 223
A. Rechte der Familie 224
B. Rechte des Staates 225
C. Rechte der Kirche 228
IV. Auf wirtschaftlichem Gebiete 230
2. Kap. Die Funktionen der Staatsgewalt 231
§ 1. Die gesetzgebende Gewalt 232
§ 2. Die Regierungsgewalt 233
§ 3. Die richterliche Gewalt 233
I. Notwendigkeit der richterlichen Gewalt 233
II. Zweck der Strafgewalt 234
III. Die Todesstrafe 235

Dritte Abhandlung.

Vom Völkerrecht.

Erster Abschnitt: Existenz des natürlichen Völkerrechts . . . 238
Zweiter Abschnitt: Die internationalen Grundrechte . . . 239
Dritter Abschnitt: Das Völkerrecht im Kriege 241
Vierter Abschnitt: Die Völkervereinigung 242
Namen- und Sachregister XI

Namen- und Sachregister.

Aberglaube, Begriff 107.
Abrogation, Begriff 74.
Abrüstung 242.
Ackersozialismus 150; undurchführbar 151; die für denselben beigebrachten Gründe unhaltbar 152.
Ahrens, Heinrich 36.
Alfons von Liguori, der hl. 85.
Allgemeinheit des natürlichen Sittengesetzes 72.
Altruismus 33.
Anarchismus 134; ist praktisch unmöglich 150.
Anbetung, Begriff 112.
Antisozialer Zustand (vorgeblicher) der Menschen 196.
Äquiprobabilismus 82; Widerlegung desselben 84.
Arbeitsgesellschaft 140.
Arbeitstheorie 155; keine Erklärung des Ursprungs des Eigentums 157.
Aristippus, Eudämonist 32.
Aristoteles 140, 178.
Augustinus 17, 52, 57.
Autonomie der praktischen Vernunft 39.
Autorität, Prinzip der Einheit in der Gesellschaft 146; der Eltern 188; des Staates s. Staatsgewalt 190.

Bakunin, Michael 135.
Balmes, J. 222.
Bebel, August 136, 143, 147, 148.
Beccaria, Cesare de 235.
Begierde, Begriff 22; ihr Einfluß auf die Freiheit des Handelns 23.
Begnadigungsrecht 237.
Belohnung, Begriff 86.
Benedikt XV. 242.
Bentham, Jeremias 33; über den Ursprung der Verpflichtung 62; über den Ursprung des Rechts 45; die Strafgewalt 235.
Bernstein, Ed. 136.
Besitzergreifung der ursprüngliche Titel des Eigentumsrechts 156, 159.
Beßmer, Julius 109.
Bestandteile, die materiellen des Staates 213.
Biederlack, Joseph 133, 230.
Blanc, Louis, vertritt zuerst das „Recht auf Arbeit 135.
Boëthius 6.
Bonaventura 49.
Bürgschaft als Vertrag 170.
Cathrein, V. 5, 24, 25, 45 und sonst oft.
Comte, Aug. 33.
Costa-Rossetti 119, 209.
Cumberland, Richard 33.
Darlehen, das 151; Darlehen auf Zins bei den heutigen wirtschaftlichen Verhältnissen nicht unerlaubt 171.
Demokrit über die Sittennorm 33.
Deneffe 38.
Derogation 74.
Descartes führt den Unterschied zwischen gut und bös auf den göttlichen Willen zurück 28.
Dienstboten, Begriff 191; Pflichten derselben 192.
Dienstherrliches Verhältnis, eine naturgemäße Ergänzung der Familie 192.
Dispensation, Begriff 74.
Duell, Begriff 127; ist gegen das natürliche Sittengesetz 127 ff.
Ehe, Begriff 179; ist von der Natur eingesetzt 179; Zwecke derselben 182; Eigenschaften 184.
Ehegatten, Pflichten 188.
Ehegebot, Existenz desselben 182; Tragweite 182.
Ehevertrag, Gegenstand desselben 187.
Ehrabschneidung 125.
Ehre, Begriff 125; darf nicht durch Verwundung des Beleidigers wiederhergestellt werden 126.
Eid, Akt der Gottesverehrung 112.
Eidbruch 113.
Eigentum, Einteilung 132.
Eigentümer 132.
Eigentumsrecht, Begriff und Einteilung 132; ist ein natürliches Recht 158.
Einheit der Ehe 158.
Eltern, Pflichten derselben 188.
Endzweck des Menschen: äußerer die Verherrlichung Gottes 3; innerer die Glückseligkeit 5; Endzweck des irdischen Lebens 16.
Epikur über die Sittennorm 33.
Erbrecht 163.
Erbschaft 163.
Erbvertrag 163.
Erdenleben, Zweck des 16.

Ersitzung 163.
Erwerbsgesellschaft 170.
Erwerbstitel, der ursprüngliche ist die Besitzergreifung 159; die abgeleiteten Erwerbstitel 161.
Erziehung ist unmittelbar Pflicht der Eltern 188; Rechte des Staates auf die Erziehung 225; Rechte der Kirche 228.
Erzwingbarkeit des Rechts 91.
Ethik s. Moralphilosophie.
Eudämonisten 32.
Evolutionisten über den Unterschied von gut und bös 27; über den Ursprung der Ehe 179; über den Zweck des Staates 209.
Exekutivgewalt des Staates 233.

Falsiloquium 120.
Familie, Begriff 178; von der Natur angeordnet 180.
Familienvater, seine Pflichten gegen die Dienstboten 192; ist Staatsbürger im vollen Sinn 215.
Feuerbach über die Sittennorm 33.
Fouillée, Alfred, über Natur und Ursprung der Staatsgewalt 203.
Fourier, Charles 135.
Frau, ihre Gleichstellung unmöglich 149.
Freiheit, die äußere, des Handelns ist an und für sich ein Recht jedes Menschen 130.
Freundschaft 118.
Frins, Viktor 40, 43, 45, 81.
Fruchterwerb 162.
Funk Fr. X. 171.
Funktionen der Staatsgewalt 231.
Furcht, ihr Einfluß auf die Freiheit 23.

Gareis, Karl 95.
Gassendi, Petrus 33.
Gebet, Akt der Gottesverehrung 112.
Gebrauchsgüter, Begriff 133.
Gebrauchswert, Begriff 137.
Geduld 54.
Gefühlsmoral 37; Widerlegung 37.
Gefühlsreligion 109.
Gelübde 112.
Gemeindesozialismus 134.
Gemeineigentum s. Kommunismus.
Gemeingrundeigentum 150.
Gemeinwohl als Selbstzweck ist nicht der Zweck des Staates 212.
Genußgüter 133.
George, Henry 150, 153.
Gerechtigkeit, Begriff und Einteilung 53.
Gerson macht den Unterschied zwischen gut und bös vom Willen Gottes abhängig 28.
Geschichtsauffassung, die materialistische 138. 140.
Geschmacksmoral 37; Widerlegung 37.
Gesellschaft, Begriff 175; verschiedene Arten 178.
Gesellschaftsvertrag 170.
Gesetz, Begriff 55; dreifache Betrachtungsweise des Gesetzes 55; Einteilungen der Gesetze 56; das ewige Gesetz 57; das natürliche 58; das positive 77.
Gesundheit, Pflicht, dieselbe zu erhalten 116.
Gewalt, die indirekte der Kirche 222.
Gewissen, Begriff 79; Einteilung 79; Pflicht, dem Gewissen zu folgen 80.
Gewissensfreiheit, Begriff 130; Rechte der Gewissensfreiheit 131.
Gewolltes, Begriff und Einteilung 17.
Gisler, A. 109.
Gleichberechtigung aller Menschen, die absolute, unmöglich 149.
Glückseligkeit, Begriff 6; ist innerer Endzweck des Menschen 6; ihr Gegenstand sind nicht die geschaffenen Güter 10; sondern Gott 12; ist der Lohn der Beobachtung der sittlichen Ordnung 16.
Glückseligkeitstrieb, ein Naturtrieb des Menschen 7; fordert die Möglichkeit der Befriedigung 8.
Gottesurteil 127.
Gottesverehrung, eine natürliche Pflicht des Menschen 106.
Götzendienst 107.
Griepenkerl 127.
Grotius unterscheidet zwischen mendacium und falsiloquium 120; über den Ursprung des Eigentumsrecht 155.
Gruber, Herm. 76.
Grundirrtümer bezüglich der Religion 109.
Grundrechte, die internationalen 239.
Güter, bewegliche und unbewegliche, vertretbare und nichtvertretbare 133.
Gütergemeinschaft, positive, negative 133.
Gutheit, die sittliche, wird bestimmt durch den Gegenstand 46; durch die Umstände 46.

Haller, K. L. v., über Natur und Ursprung des Staates 202; Widerlegung 204.
Hammerstein, L. v. 226.
Handlungen, menschliche und des Menschen 18, 19; gute und schlechte 45.
Hartmann, Ed. v. 36, 96.
Hedonisten 32.
Hegel über den Zweck des Staates 36.
Helvetius über die Sittennorm 32.
Hemmnisse der Willensfreiheit 20.
Herbart über die Sittennorm 37.
Hertling, G. v. 196.
Hetärismus 179.
Heteronomie 39.
Heuchelei 121.
Hildebrand, Rich. 180.
Hinterlegungsvertrag 169.

Hobbes über den Unterschied zwischen gut und bös 27; über den Ursprung des Rechts 95; des Eigentumsrechts 154; des Staates 186; über die unmittelbaren Bestandteile des Staates 213.
Hochherzigkeit 54.
Holtzendorff, Fr. v. 235.
Hume für den Selbstmord 114.
Hutcheson über die Sittennorm 37.
Hypothek 170.

Jacobi, Fr. H. 37.
Indifferente Handlungen, ob sie möglich 49.
Indifferentismus, der religiöse 110.
Intestaterbfolge, Begriff 163; beruht auf dem Naturrecht 164.
Irreligiosität 107.
Ius gentium, Begriff 99.

Kant über die Trennung von Recht und Moral 2; über das höchste Gut des Menschen 9; über den Ursprung der Verpflichtung 62; widerlegt 63; über den Zwangscharakter des Rechts 92; über den Zweck des Staates 209.
Kapitalgesellschaft 170.
Kardinaltugenden, Begriff 52; die einzelnen 53.
Kategorischer Imperativ als Sittennorm 38; Widerlegung 39.
Kaufvertrag 170.
Kirche, die christliche, hat die Sorge für die Religion 220; soll nicht vom Staate getrennt sein 221; hat die Entscheidung in gemischten Angelegenheiten 221.
Klassensystem 215.
Klugheit, Kardinaltugend 52, 53.
Kommunismus, Begriff 133; Einteilungen 134.
Krause, Friedr. 36.
Krieg, unter gewissen Bedingungen erlaubt 241.
Kriminaljustiz 233.
Kulturfortschritt nicht Sittennorm 36.

Laas, Ernst 33.
Laienmoral 75, 111.
Lambert, St. 27.
Land, der sachliche Bestandteil des Staates 215.
Lassalle, Ferdinand 135.
Laster, Begriff und Einteilung 54.
Laveleye de 150, 152.
Laxismus 82.
Leben, das, ist man zu erhalten verpflichtet 114, 116, 117.
Legaltheorie 155, 156.
Lehmkuhl, Aug. 81, 127.
Leibeigenschaft, Begriff 193.
Leihvertrag 169.
Lernzwang 228.
Liebknecht, Wilhelm 136.
Locke über den Ursprung des Eigentumsrechts 155.
Loening, Richard 95.
Lohnvertrag 169.
Lotterievertrag 171.
Lüge, Begriff 119; widerstreitet dem natürlichen Sittengesetz 120.
Lugo, Johannes de 236.

Machiavelli, Nicolo 210.
Mandeville, Bernh. v. 27.
Marktpreis 170.
Marx, Karl, seine Begründung des Sozialismus 135; widerlegt 137.
Mäßigkeit 52. 54.
Mausbach, Jos. 48.
Mehrwerttheorie 137.
Meineid 113.
Menschennatur nächste Sittennorm für den Menschen 40.
Mensuren, die studentischen 130.
Mettrie, de la, über die Sittennorm 32.
Meyer, Theodor 55. 57, 89, 94, 119, 154, 175, 196, 207, 209.
Miete 169.
Mill, John Stuart 33.
Moderamen inculpatae tutelae 124.
Modernismus 109.
Möglichkeit der übernatürlichen Religion 108.
Moral, die religionslose 111.
Moralität s. Sittlichkeit.
Moralphilosophie, Begriff 1; ist eine Wissenschaft 1; verschieden von der Moraltheologie 2.
Moralpositivisten 27.
Moralsysteme 81.

Nächstenliebe, eine Pflicht des Menschen 118.
Name, der gute, ist dem Menschen im allgemeinen notwendig 125.
Nation verschieden von Volk 240.
Nationalitätsprinzip 240.
Naturrecht, das, Begriff 94; Existenz desselben 96.
Naturtrieb, der, Begriff 7; des Menschen nach Glückseligkeit 7.
Nichtinterventionsprinzip zu verwerfen 240.
Nietzsche, Fr., gegen den Unterschied zwischen gut und bös 28.
Notlüge 119.
Notwehr, ein natürliches Recht 125.

Objekt der Moralphilosophie 1.
Okkam, Wilh. v. 28.
Opfer, Akt der Gottesverehrung 112.
Ordalien 127.
Origines über die Lüge 120.

Pantheisten über den Zweck des Staates 210.
Paulsen gegen den wesentlichen Unterschied zwischen gut und bös 27.
Pesch, H. 133, 154, 230.
Pfandvertrag 170.
Pflicht, Begriff und Einteilung 101; die Tiere können keine Pflichten haben 103; Pflichten des Menschen gegenüber der als möglich erkannten Offenbarung 108; bezüglich der Seele 113; bezüglich des Leibes und der Gesundheit 114.
Pietätspflichten der Kinder gegen die Eltern 190.
Plato über die Lüge 120; über den Zweck des Staates 209.
Plusmacherei 138.
Polygamie 184.
Privateigentum. Berechtigung desselben 158.
Privateudämonisten 33.
Privatwohl ist nicht Norm der Sittlichkeit 33.
Probabiliorismus 82.
Probabilismus, Erklärung 82; Begründung 84.
Produktivgüter, Begriff 133.
Progressismus nicht Sittennorm 36.
Promiskuität 179.
Promulgation des Gesetzes 57.
Puchta, Gegner des Naturrechts 95.
Pufendorf über den Unterschied zwischen gut und bös 28, 33; über den Ursprung des Eigentums 157; der Staatsgewalt 203; widerlegt 204.

Recht, verschiedene Bedeutungen 89; Zweck des Rechts 90; ist ein integrierender Teil der sittlichen Ordnung 93; ist erzwingbar 91; Recht an fremder Sache 100; Recht auf Eigentumserwerb ist ein natürliches Recht 158.
Rechtsbefugnis, Begriff 90; Einteilung 99.
Rechtsgesetz, Begriff 90; Einteilung 98.
Rechtspflicht, Begriff 99, 101; in bezug auf Leib und Leben 123; auf Ehre und guten Namen 125; auf die Freiheit 130.
Rechtsschutztheorie 209; widerlegt 211.
Rechtssicherheit ist nicht der adäquate Zweck des Staates 211.
Rechtssubjekt 103.
Rechtsterminus 103.
Rechtstitel 102.
Rechtsverhältnis 102.
Rede, die doppelsinnige, an sich nicht unerlaubt 122.
Reichmann, M. 48.
Religion, Begriff und Einteilung 105; Übung der Religion notwendig 106; soll vom Staate gefördert werden 218.
Religionsfreiheit, Begriff 131.
Restriktion 122.
Retzbach, A. 230.
Revisionismus 136, 144.
Rigorismus 81.
Rodbertus, Karl 135.
Rousseau, J. J. über den Ursprung des Staates 196; widerlegt 196; über den Ursprung der Staatsgewalt 198; widerlegt 199.

Sachenrecht, Begriff 100.
Saint-Simon, H. de 135.
Sanktion, Begriff 67; Notwendigkeit 67; unvollkommene und vollkommene 68.
Savigny, K. Fr. v., Gegner des Naturrechts 95.
Schadenlüge 119.
Schaub, F. 154, 171.
Schenkung 169; auf Todesfall 163.
Scherzlüge 119.
Schiedsgerichte 242.
Schiffini, S. 196, 207.
Schlechtheit des Willensaktes, worin sie besteht 48.
Schleiermacher 36.
Schmeichelei 121.
Schopenhauer über die Sittennorm 33.
Schuld, Begriff 88.
Schule, eine Hilfsanstalt der Familie 223.
Schulmonopol, das staatliche, Begriff 226; ist gegen das Naturrecht 226.
Scotus 49.
Seinige, das, Gegenstand der Gerechtigkeit 89.
Selbstmord durch das natürliche Sittengesetz untersagt 114.
Selbstverstümmelung 116.
Seydl, E. 57.
Shaftesbury über die Sittennorm 37.
Sittengesetz, das natürliche, Begriff 58; Existenz 59.
Sittennorm, Begriff 31; falsche Sittennormen 32; die wahre 40.
Sittlichkeit, eine Eigenschaft der freien Handlungen 25; im eigentlichen und uneigentlichen Sinne 26; private und öffentliche 217.
Sklaverei 192; inwieweit nicht gegen das Naturrecht 193; Titel der Sklaverei 195.
Smith, Adam über die Sittennorm 37.
Sozialdemokratie, Begriff 134.
Soziale Frage, Begriff 230; Versuche zur Lösung derselben 230; Anteil des Staates 231.
Sozialeudämonisten 33.
Sozialismus 135; Widerlegung 139.
Sozialismus 135; Widerlegung 139; sein Verhältnis zur Religion 147; zur Ehe 148.
Spencer, Herb., über die Sittennorm 33; über den Ursprung der Verpflichtung 62.

Spinoza, Baruch 33.
Staat, Begriff 195; ist eine von der Natur geforderte Institution 196.
Staatsgewalt, Begriff 198; wird unmittelbar von Gott verliehen 200; allgemeine Bestimmung des Umfanges derselben 216; in bezug auf die Sittlichkeit 217; auf Religion 218; auf den Unterricht 225.
Staatssozialismus 230.
Staatsvertrag 199, 204, 205.
Stahl, Fr. J., Gegner des Naturrechts 95.
Stammler, R. 95.
Stände, die 215.
Starkmut 53, 54.
Stockums, W. 74.
Stoiker für die Erlaubtheit des Selbstmords 114.
Strafrecht 233 ff.
Suarez, Franz 13, 55, 58, 72, 203.
Sünde, Begriff und Einteilung 88.

Taglöhner, Begriff 191.
Tätigkeit, die soziale, Begriff 176.
Tauschvertrag 170.
Tauschwerttheorie, die Marxsche 137; widerlegt 139.
Territorialjurisdiktion 216.
Testament, Begriff 163; naturrechtlicher Charakter desselben 164.
Testierrecht 164.
Thomas von Aquin 2, 14, 42, 45, 52, 55, 57, 59, 72, 85, 89, 119, 140, 154, 178.
Thomasius, Christian 2, 92.
Todesstrafe 235.
Tugend, Begriff und Einteilung 51, 52.
Tutiorismus 81.

Unabhängige Moral 75.
Unachtsamkeit 21.
Unauflöslichkeit der Ehe 185.
Unkenntnis, Begriff 21.
Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes 74.
Unwissenheit, Begriff 21; ein Hemmnis der Willensfreiheit 22.

Vasquez, Gabriel 62.
Verantwortlichkeit, Begriff 27.
Verarbeitung 162.
Verdienst, Begriff 86.
Verdienstlichkeit der guten Handlungen 87.
Vergesellschaftung des Eigentums an Produktivmitteln, eine Forderung des Sozialismus 134, 144.
Verherrlichung Gottes ist letzter Zweck des Menschen 3.
Verleumdung 125.
Vermächtnis 163.
Vermischung 162.
Verpflichtung, Begriff 61; Ursprung derselben 66; beim positiven Gesetze 78; es gibt keine bloß rechtliche Verpflichtung 79.
Versprechen, das 169.
Verstellung 121.
Vertrag, Begriff 167; Einteilung 168.
Volk, das, nicht notwendig Träger der Staatsgewalt 206.
Völkerbund 241.
Völkerrecht, Begriff 238; von der Natur gefordert 238.
Volkswirtschaft nicht allein maßgebend für die Umgestaltung der menschlichen Verhältnisse 141.
Vorschriften, die allgemeinen, des Sittengesetzes sind allen Menschen erkennbar 73.
Vorsozialer Zustand (angeblicher) der Menschen 196.

Wagner, Adolf 155.
Wahrhaftigkeit, Begriff 119; Pflichten der Wahrhaftigkeit 120.
Walter, Ferd. 196.
— Franz 154.
Werttheorie, die Marxsche 137; widerlegt 139.
Westermarck, Ed. 180.
Westphal 24.
Willensakt erhält seine spezifische Gutheit vom Gegenstande 46; die akzidentelle von den Umständen 46; ist schlecht durch den Gegensatz zur Menschennatur 48; kann, wenn mit Überlegung gesetzt, nicht sittlich indifferent sein 49.
Willenshandlung, die innere und äußere 45; die äußere erhält ihre Gutheit und Schlechtheit vom Willensakte 51.
Willmann, O. 38.
Wundt, W., über die Sittennorm 36.

Zauberei 107.
Zinsdarlehen 171.
Zinsfuß, höchste gerechte Grenze desselben 174.
Ziviljustiz 233.
Zölibat, Begriff 182; ist vollkommener als der Ehestand 183.
Zurechenbarkeit, Begriff 26.
Zurechnungsfähigkeit 27.
Zuwachs 162.
Zwang hebt die Freiheit des Handelns auf 24.
Zwangscharakter des Rechts 91.
Zwangsschule, Begriff 226.
Zweck, der gute, gibt dem guten und indifferenten Willensakt eine neue Gutheit 47; Zweck des Staates 209; der Staatsgewalt 213.

Einleitung.

Moralphilosophie oder **Ethik** (philosophia moralis, ethica) ist jener Teil der Philosophie, der sich mit der sittlichen Ordnung befaßt; genauer läßt sie sich definieren als die **Wissenschaft, die das sittliche Handeln des Menschen, soweit es durch das Licht der Vernunft erkennbar ist, aus seinen letzten Gründen zu begreifen sucht.**

Materialobjekt oder Gegenstand der Moralphilosophie sind demnach die sittlichen Handlungen des Menschen. Was eine Handlung zu einer sittlichen macht, wird später untersucht werden; vorläufig genüge die Bemerkung, daß nach allgemeinem Dafürhalten nur die **freien** Handlungen sittlich sein können. — **Formalobjekt** oder die besondere Rücksicht, unter der die Moralphilosophie die sittlichen Handlungen betrachtet, ist deren **sittliche Gutheit**, d. h. die ihnen als menschlichen Handlungen entsprechende rechte Ordnung. **Recht** oder richtig nennt man ursprünglich die Bewegung, die auf das ihr gesteckte Ziel hingerichtet ist. Diese ursprüngliche Bedeutung des Wortes wurde allmählich dahin erweitert, daß man alles richtig nennt, was **seiner Norm entspricht** und so ist, wie es sein soll. So redet man von logischer, grammatikalischer etc. Richtigkeit. Logisch richtig ist z. B. eine Beweisführung, wenn sie der Norm oder den Regeln der Logik für die Beweisführung entspricht. Grammatikalisch richtig ist der nach den Regeln der Grammatik gebildete Satz. Sittlich recht oder gut sind also die freien Handlungen des Menschen, wenn sie mit der Norm übereinstimmen, die ihnen als freien menschlichen Handlungen eigen ist. Die Moralphilosophie befaßt sich demnach mit den menschlichen Handlungen rücksichtlich ihrer sittlichen Rechtheit oder Gutheit; und da sie nicht nur Regeln für das Handeln aufstellt, sondern diese auch beweist und **auf ihre Gründe zurückführt**, so ist sie eine **Wissenschaft**. — Die eigentliche Quelle, aus der die Moralphilosophie schöpft, sind die **Prinzipien der Vernunft**; doch muß der Moralphilosoph auch die **Erfahrung** und die **Geschichte** der Völker zu Rate ziehen. Diese werden ihm als Hilfsmittel wertvolle Dienste leisten; denn sie zeigen ihm, welche Grundsätze in der Menschheit immer und überall in Geltung waren, und helfen ihm so, die wahren, unveränderlichen Prinzipien aufzufinden und von den falschen zu unterscheiden.

Mit den übrigen Teilen der Philosophie hat die Moralphilosophie das gemeinsam, daß sie ihren Gegenstand durch das bloße Licht der Vernunft aus den letzten Gründen oder Prinzipien zu begreifen sucht; sie unterscheidet sich aber von denselben durch ihren Gegenstand und ihre Aufgabe. Die **theoretische Philosophie** oder Metaphysik beschäftigt sich mit dem **Seienden**, ihr Gegenstand ist etwas Gegebenes, das die Vernunft durch die Erkenntnis nur in sich aufzunehmen braucht. Die **praktische Philosophie** (Logik und Moralphilosophie) hat es mit dem **Seinsollenden** zu tun, sie ordnet die menschlichen Handlungen. Die **Logik** ordnet die Tätigkeiten der **Vernunft**, sie lehrt, wie sich die Vernunft betätigen müsse, um durch rich-

tiges Denken zur Wahrheit und Gewißheit zu gelangen. Die Moralphilosophie dagegen ordnet die Tätigkeiten des Willens und durch ihn das gesamte menschliche Handeln, insofern es vom Willen abhängt.[1]) Außerdem zeigt die Moralphilosophie dem Willen nicht nur, wie er sein Tun und Lassen einzurichten habe, wenn er gut sein will, sondern sie zeigt ihm auch die unbedingte Pflicht, sein Handeln der richtigen Ordnung anzupassen. Sie ist deshalb die praktische Philosophie in auszeichnendem Sinne.

Die Moralphilosophie stellt sich, wie die Philosophie überhaupt, auf den Standpunkt des natürlichen Menschen; sie schöpft ihre Grundsätze aus der natürlichen Vernunft und sucht nach ihnen wissenschaftlich zu bestimmen, was der sittlichen Ordnung entspricht und was nicht, wie mithin der Mensch sein Leben einrichten müsse, um als Mensch recht und gut zu handeln und sein natürliches Endziel zu erreichen. Durch diesen rein natürlichen Standpunkt unterscheidet sich die Moralphilosophie von der Moraltheologie, die zwar auch die Sittlichkeit der menschlichen Handlungen zum Gegenstande hat, aber die Erhebung des Menschen in die übernatürliche Ordnung voraussetzt; die Moraltheologie entlehnt ihre Grundsätze vorwiegend der übernatürlichen Offenbarung und zeigt, wie der Mensch nach den Grundsätzen des Glaubens durch Anwendung übernatürlicher Mittel sein Leben ordnen müsse, um sein übernatürliches Ziel zu erreichen.

Obschon die Moralphilosophie, als natürliche Wissenschaft, ihren eigenen Gegenstand und ihre eigene Erkenntnisquelle hat und daher von der Offenbarung innerlich unabhängig ist, so darf sie doch das, was die Offenbarung über die sittliche Ordnung lehrt, nicht einfachhin unbeachtet lassen. Dem christlichen Moralphilosophen muß die Offenbarung ein Leitstern sein; sie wird ihn vor vielen Irrtümern bewahren, und wenn er sich verirrt hätte, auf den Weg der Wahrheit zurückführen.

Die christliche Philosophie hat von jeher die Rechtslehre als einen Teil der Ethik oder Moralphilosophie betrachtet. Dieser unangefochtenen Auffassung traten zuerst Christian Thomasius (1655—1728) und besonders Immanuel Kant (1724—1804) entgegen, indem sie die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral proklamierten und Rechtslehre und Sittenlehre als zwei verschiedene Wissenschaften behandelt wissen wollten. Ihre Ansicht gewann weite Verbreitung. Auch manche Moralphilosophen, die mit der Trennung von Rechtslehre und Sittenlehre nicht einverstanden waren, fügten sich der neuen Auffassung wenigstens insofern, als sie die Moralphilosophie in Sitten- und Rechtslehre einteilten. In neuerer Zeit bringen die christlichen Moralphilosophen ihre Ansicht von der Zusammengehörigkeit von Moral und Recht dadurch zum Ausdruck, daß sie die Moralphilosophie in die allgemeine und besondere einteilen, wobei sie jener die allgemeine Rechtstheorie einfügen. Diese Einteilung legen auch wir zugrunde. Die allgemeine Moralphilosophie untersucht die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der sittlichen Ordnung, einschließlich der Rechtsordnung; die besondere Moralphilosophie wendet die allgemeinen Grundsätze auf die verschiedenen Lebenslagen des Menschen an.

[1]) S. Thomas, In I. Ethic. l. 1.

Erster Teil.
Allgemeine Moralphilosophie.

Erste Abhandlung.

Vom Endzweck des Menschen.

Die Frage nach dem Endzweck oder der letzten Bestimmung der Geschöpfe, insbesondere des Menschen, hat uns schon in der „Theodizee“ [1]) beschäftigt; sie wurde dort aber nur insoweit beantwortet, als es für die Darlegung des allgemeinen Verhältnisses des Menschen zu seinem Schöpfer erforderlich war. An der Schwelle der Moralphilosophie tritt uns die Frage nach dem Endzweck des Menschen wieder entgegen; hier verlangt sie eine eingehende Erörterung. Wir unterscheiden einen äußeren und einen inneren Endzweck des Menschen: äußerer Endzweck ist das Gut, das Gott bei Erschaffung des Menschen erstrebte; innerer ist das, worauf der Mensch seiner eigenen Natur nach letztlich hingeordnet ist.

Erster Abschnitt.

Äußerer Endzweck.[2])

Lehrsatz 1. Äußerer Endzweck des Menschen ist die formelle Verherrlichung Gottes.

Formelle Verherrlichung oder Verherrlichung im vollen und eigentlichen Sinne ist die Anerkennung, die der Vollkommenheit eines Wesens von andern Wesen gezollt wird. Die formelle Verherrlichung Gottes besteht demnach in der Anerkennung der Vollkommenheit Gottes durch die vernünftigen Geschöpfe. Eine Vollkommenheit Gottes kann aber für das vernünftige Geschöpf nur dann erkennbar sein, wenn sie sich ihm kundgibt; diese Kundgebung der Vollkommenheit ist die notwendige Voraussetzung oder die Grundlage für deren Anerkennung oder für die formelle Verherrlichung; aus diesem Grunde wird auch sie Verherrlichung genannt, heißt aber, zum Unterschied von jener, materielle oder objektive Verherrlichung. Wir haben nun zu zeigen, daß die Verherrlichung Gottes, und zwar die formelle Verherrlichung, Endzweck des Menschen ist.

Erster Teil: Äußerer Endzweck des Menschen kann nur die Verherrlichung Gottes sein.

Beweis. — Der letzte äußere Zweck des Menschen oder der Beweggrund, der Gott bei Erschaffung des Menschen leitete, kann nur Gott selbst sein. Der letzte Zweck ist nämlich der Endpunkt des göttlichen Wollens; er ist

[1]) III[3] 256—262.
[2]) Vgl. Cathrein, Moralphilosophie I[6] 103 ff.

das, worin der göttliche Wille ruht und was ihm als das seine schaffende Tätigkeit begründende Ziel vorschwebt. Nun kann aber das, worin der göttliche Wille ruht, offenbar nichts Außergöttliches und Endliches, sondern nur die unendliche Wesenheit Gottes, d. h. Gott selbst, sein. Ließe Gott sich durch einen außer ihm liegenden letzten Beweggrund zur Erschaffung bestimmen, so würde er dadurch in Abhängigkeit von jenem endlichen Gute geraten, das ihn zur Erschaffung bestimmte. Abhängigkeit ist aber mit Gott als dem durch sich existierenden, unendlich vollkommenen Wesen schlechthin unvereinbar. Gott muß also seiner selbst wegen den Menschen erschaffen haben.

Gott konnte den Menschen aber nur zu seiner eigenen Verherrlichung erschaffen. Denn das Geschöpf kann Gott keinen Nutzen bringen. Nutzen bedeutet nämlich Zuwachs an Vollkommenheit und Glückseligkeit. In Gott, dem unendlich Vollkommenen, ist ein solcher Zuwachs unmöglich. War aber der Beweggrund Gottes bei Erschaffung der Menschen nicht sein eigener Nutzen, so konnte es nur seine Verherrlichung sein; ein drittes ist nicht denkbar. Folglich besteht der äußere Endzweck des Menschen darin, daß er Gott, seinen Schöpfer, verherrliche.

Zweiter Teil: Die Verherrlichung Gottes durch den Menschen soll eine formelle sein.

Beweis. — Die Verherrlichung Gottes, wenigstens die objektive, ist der gemeinsame Endzweck aller Geschöpfe, schon aus dem Grunde, weil die Kundgebung der Vollkommenheit des Schöpfers mit der Erschaffung wesentlich und unzertrennlich verbunden ist. Ist doch jedes Geschöpf schon dadurch, daß es existiert, eine Offenbarung der Macht, Weisheit und Güte dessen, der es erschaffen hat und im Dasein erhält. Ferner sind alle Geschöpfe wahre, wenn auch nur unvollkommene Nachahmungen oder Abbilder der unendlichen Wesenheit Gottes und legen somit Zeugnis ab von der Vollkommenheit und Schönheit des Urbildes, dem sie nachgebildet sind. So großartig indes die Verherrlichung ist, die für Gott aus der unermeßlich großen Zahl seiner Geschöpfe mit ihren mannigfaltigen Vollkommenheiten, ihrer Ueber- und Unterordnung und ihrem auf Einheit und Ordnung zielenden Wirken erwächst, so kann sie doch von seiten der vernunftlosen Geschöpfe nur eine unvollkommene und uneigentliche sein.

Unter allen Wesen der sichtbaren Welt ist der Mensch allein imstande, die in der Schöpfung niedergelegte Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit zu verstehen und auf den Urheber und das Urbild zurückzuführen; er ist daher allein fähig, durch Anerkennung der in den Geschöpfen sich kundgebenden Vollkommenheit deren Urheber im eigentlichen und vollen Sinne zu verherrlichen. Daraus müssen wir schließen, daß es die Absicht und der Wille Gottes ist, von den Menschen formell verherrlicht zu werden. Denn jedes Geschöpf soll seinen Schöpfer verherrlichen nach Maßgabe der ihm verliehenen Fähigkeiten; dazu sind sie ihm ja verliehen. Nun ist aber der Mensch durch seine vernünftige Natur befähigt, Gott im eigentlichen Sinne zu verherrlichen. Folglich will Gott durch den Menschen im eigentlichen Sinne verherrlicht werden.

Dasselbe ergibt sich aus folgender Erwägung. Gott wollte durch die Schöpfung seine Güte offenbaren; die Offenbarung einer Sache erfolgt aber naturgemäß zu dem Zweck, daß diese Sache erkannt und anerkannt werde. Wem wollte Gott nun diese seine Güte offenbaren? Offenbar nicht sich selbst, sondern andern. Nun ist aber außer Gott nur das vernünftige Wesen befähigt, dieser Absicht Gottes zu entsprechen. Folglich ist es die Aufgabe des

Menschen, die in der Schöpfung sich offenbarende Güte Gottes anzuerkennen, d. h. Gott im eigentlichen Sinne zu verherrlichen.

Der Mensch soll also nicht nur, wie die leblosen Körper und die vernunftlosen Lebewesen, eine objektive Kundgebung und Offenbarung der Vollkommenheit Gottes sein, er soll auch durch die Betrachtung der in den Geschöpfen sich offenbarenden Vollkommenheiten zum Schöpfer selbst emporsteigen, die Größe, Macht, Weisheit und Güte Gottes anerkennen, ihn lieben und loben, ihm Dank und Huldigung darbringen, und das alles nicht nur in seinem eigenen Namen, sondern auch im Namen der vernunftlosen Schöpfung, die ja seinetwegen erschaffen ist. Das ist die höchste Aufgabe, der letzte Endzweck eines jeden Menschen.

Anmerkung. — Wenn wir behaupten, daß nicht nur die materielle, sondern auch die formelle Verherrlichung Gottes letzte Bestimmung des Menschen sei, so wollen wir damit keineswegs sagen, der Mensch habe einen zweifachen äußeren Endzweck; denn die objektive Verherrlichung ist der formellen nicht nebengeordnet, sondern untergeordnet, wie überhaupt das Unvollkommene dem Vollkommenen und das Mittel dem Zwecke untergeordnet ist; die objektive und die formelle Verherrlichung Gottes machen somit den einen äußeren Endzweck des Menschen aus.

Zweiter Abschnitt.

Innerer Endzweck.[1]

Obschon Gott als letzten Zweck der gesamten Schöpfung seine eigene Verherrlichung will und wollen muß, so will er doch auch das Wohl seiner Geschöpfe, insbesondere des Menschen. Dieses Wohl ist sogar bis zu einem gewissen Grade mit der Verherrlichung Gottes unzertrennlich verbunden; denn die Geschöpfe können eine Kundgebung der göttlichen Vollkommenheit sein nur durch ihre Existenz und ihre freilich beschränkte Anteilnahme an jener unendlichen Vollkommenheit. Gott kann indes nicht in gleicher Weise das Wohl aller Geschöpfe wollen, sondern nur in der Ordnung und Unterordnung, die in der Natur der Geschöpfe begründet ist. Er muß also das Wohl der vernunftlosen Wesen mit Unterordnung unter das Wohl des Menschen wollen, dessentwegen jene da sind. Das Wohl des Menschen besteht aber im Besitze der Vollkommenheit, zu der er durch seine vernünftige Natur befähigt ist, d. h. in der Glückseligkeit.

Der Mensch hat demnach außer dem äußeren Endzwecke, der in der Verherrlichung Gottes besteht, einen durch seine Natur bestimmten inneren Endzweck: seine eigene Glückseligkeit. Diese Glückseligkeit des Menschen ist jedoch der Verherrlichung Gottes nicht beigeordnet, sondern untergeordnet; sie ist der letzte und höchste innere, aber nicht der einfachhin höchste Zweck des Menschen. So verlangt es die Weisheit und Heiligkeit Gottes; infolge dieser Eigenschaften muß Gott die in der Natur der Dinge begründete Unterordnung einhalten. Nun liegt es aber in der Natur der Dinge, daß alles Endliche auf den Unendlichen, alles Erschaffene auf den Schöpfer, mithin auch die Glückseligkeit des Menschen auf die Verherrlichung Gottes bezogen und dieser untergeordnet werde. Daher kommt es, daß Gott seine Verherrlichung absolut will und auf jeden Fall erreicht, während er die Glückseligkeit des Menschen nur bedingterweise wollen kann. Immerhin ist es eine Einrichtung der Weisheit und Güte Gottes, daß sich der äußere und innere Endzweck des Men-

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. 1⁶ 114 ff.

schen, trotz ihrer so verschiedenen Gegenstände, doch auf demselben Wege und mit denselben Mitteln erreichen lassen. Der Mensch kann nämlich, wenigstens in diesem Leben, Gott nicht verherrlichen, ohne sein eigenes Glück zu fördern; anderseits wird er Gott in der wirksamsten Weise verherrlichen, indem er sein eigenes wahres Glück erreicht.

Erstes Kapitel.

Begriff der Glückseligkeit.

Nach allgemeiner Uebereinstimmung ist die vollkommene Glückseligkeit ein Zustand, der alles Wünschenswerte einschließt und frei von jedem Übel ist. Man kann sie auch mit Boëthius[1]) (480—520) als einen durch den Besitz alles Guten vollkommenen Zustand definieren (status bonorum omnium congregatione perfectus). Diese Definition schließt alle notwendigen Bestandteile der Glückseligkeit ein. Denn wer alle (seiner Natur entsprechenden) Güter besitzt, kann durch kein Übel belästigt werden. Übel ist ja der Mangel irgendeines Gutes. Da ferner die Möglichkeit, den Besitz alles Guten zu verlieren, ein Übel, ja das größte Übel ist, so muß mit dem Besitze alles Guten auch die ewige Dauer des Besitzes gegeben sein. Vollkommene Glückseligkeit und die Möglichkeit ihres Verlustes wäre ein innerer Widerspruch. Die Glückseligkeit des Menschen schließt demnach ein Dreifaches ein: die Abwesenheit jedes Übels, den Besitz aller der menschlichen Natur entsprechenden Güter und die Gewißheit der ewigen Dauer dieses Zustandes.

Die Glückseligkeit ist eine natürliche oder übernatürliche, je nachdem sie dem natürlichen Begehren des Menschen entspricht und durch natürliche Kräfte erreichbar ist oder über das Begehren und die Kräfte der Natur hinausgeht. Die übernatürliche Glückseligkeit hebt die natürliche nicht auf, sondern setzt sie voraus und schließt sie in eminenter Weise ein. Mit der übernatürlichen Glückseligkeit beschäftigt sich die Theologie, mit der natürlichen die Philosophie.

Die natürliche Glückseligkeit läßt sich abstrakt und konkret auffassen. Abstrakt aufgefaßt, ist sie das, was ihre Definition besagt, nämlich der dauernde Besitz aller der Natur des Menschen entsprechenden Güter bei Ausschluß jedes Übels. Konkret aufgefaßt, ist sie der Besitz jenes bestimmten Gutes, das alles dem Menschen entsprechende Gute und Wünschenswerte in sich vereinigt. In der ersten Auffassung wird der Gegenstand der Glückseligkeit nicht näher bestimmt, sondern nur im allgemeinen gekennzeichnet; in der zweiten wird das Gut, das der Inbegriff aller dem Menschen entsprechenden Güter ist, als solches ausdrücklich bezeichnet.

Wir werden nun zuerst zeigen, daß die Glückseligkeit der innere Endzweck des Menschen ist, daß es also ein Gut geben muß, das dem Menschen erreichbar ist und zu seiner vollkommenen Beseligung vollauf genügt. Sodann werden wir untersuchen, welches jenes Gut sei, dessen Besitz dem Menschen seine Glückseligkeit bieten kann. Und da sich bei dieser Untersuchung herausstellen wird, daß die Erreichung der Glückseligkeit dem jenseitigen Leben vorbehalten ist, so werden wir auch sehen, in welchem Verhältnis das irdische Leben des Menschen zu seiner jenseitigen Glückseligkeit steht.

Zweites Kapitel.

Die Glückseligkeit ist innerer Endzweck des Menschen.

Lehrsatz 2. Innerer Endzweck des Menschen in der natürlichen Ordnung ist die der menschlichen Natur entsprechende vollkommene Glückseligkeit.

[1]) De consolatione philosophiae l. 3, pros. 2.

Beweis. — Die Grundgedanken unseres Beweises sind kurz folgende: Der Mensch hat einen in seiner Natur begründeten unwiderstehlichen Trieb nach vollkommener Glückseligkeit. Diesem Naturtriebe muß aber die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entsprechen. Folglich ist die vollkommene Glückseligkeit der innere Endzweck des Menschen. Die beiden Vordersätze haben wir zu begründen.

1. Der Mensch hat einen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit.

Die hier ausgesprochene Behauptung ist die übereinstimmende Lehre der Philosophen aller Richtungen. Nicht nur die christlichen Philosophen, sondern alle philosophischen Schulen, angefangen von den großen griechischen Denkern bis hinunter zu den modernen Materialisten, Evolutionisten und Pessimisten, stimmen darin überein, daß der Mensch einen naturnotwendigen, unwiderstehlichen Drang und Trieb nach vollkommener Glückseligkeit hat. Doch auf diese Gewißheit unseres Satzes wollen wir uns jetzt nicht berufen; wir ziehen es vor, seine Wahrheit aus inneren Gründen zu beweisen.

Erster Beweis. — Schon in der „Psychologie“ [1]) wurde die Tatsache festgestellt, daß alle Wesen ein Naturstreben, einen Naturtrieb (appetitus naturalis oder innatus) zu dem besitzen, was ihre Vollkommenheit ausmacht, daß sie von innen her gedrängt werden, sich nicht nur im Dasein zu erhalten, sondern sich auch nach Maßgabe ihrer Natur und ihrer Fähigkeiten zu entwickeln und zu vervollkommnen. Dieser Naturtrieb ist nicht eine Betätigung des Strebevermögens (appetitus elicitus), sondern etwas, was allen Einzelbestrebungen, ja dem Strebevermögen selbst zugrunde liegt; es ist die Natur des Wesens selbst, insofern diese unbewußt und unentwegt zu dem ihr entsprechenden Gute und zu der Vollkommenheit, für die sie veranlagt und befähigt ist, ohne Unterlaß hindrängt und hintreibt. Der Naturtrieb ist daher ebenso unveränderlich wie die Natur des Wesens. Da er aber in den einzelnen Wesen auf diejenigen Güter gerichtet ist, welche deren Vollkommenheit ausmachen, so muß sein Gegenstand für verschieden geartete Wesen verschieden sein; der Naturtrieb entspricht eben der Natur des Wesens, dem er innewohnt. Im Menschen muß er also auf die der vernünftigen Menschennatur entsprechende Vollkommenheit gerichtet sein.

Worin besteht nun diese Vollkommenheit? Aufschluß darüber geben uns die Fähigkeiten, durch die die vernünftige Menschennatur sich betätigt und ihre Vollkommenheit zu erreichen sucht; sie sind gleichsam die Fangarme, welche die Natur zur Besitzergreifung der ihr zusagenden Güter ausstreckt. Wissen wir also, auf welche Güter die Fähigkeiten der vernünftigen Menschennatur, d. h. Verstand und Wille, naturgemäß hingerichtet sind, so wissen wir auch, worin die der vernünftigen Menschennatur entsprechende Vollkommenheit besteht. Nun aber ist der eigentümliche Gegenstand oder das Formalobjekt des Verstandes das Wahre als solches, so daß er alles Wahre erkennen kann; ebenso hat der Wille zum Formalobjekt das Gute als solches und kann mithin alles Gute erstreben. Die menschliche Natur wird also nur dann die ganze ihr entsprechende Vollkommenheit besitzen und in ihrem Naturstreben zur Ruhe gelangen, wenn sie durch ihre Fähigkeiten in den Besitz alles Wahren und Guten gelangt ist. Der Besitz alles Wahren und Guten ist aber nichts anderes als die vollkommene Glückseligkeit. Folglich hat der Mensch den natürlichen Trieb nach Glückseligkeit.

Zweiter Beweis. — Was uns soeben die Betrachtung der natürlichen Veranlagung der menschlichen Natur lehrte, das bestätigt uns die Er-

[1]) Lehmen, Psychologie 1921, S. 449.

fahrung in unzweideutiger Weise. Alle Menschen wollen vollkommen glücklich sein und einen Zustand erreichen, der jedes Übel ausschließt und alles Gute in sich vereinigt; das Grundstreben aller Menschen ist auf vollkommene Glückseligkeit gerichtet. Schon beim Kinde offenbart es sich in dem Verlangen nach Freisein von Schmerz und nach Befriedigung, beim Erwachsenen im Streben nach Reichtum, Lust und Ehre. Mag der eine sein Glück in diesem, ein anderer in jenem Gute suchen, in dem Wunsche, vollkommen glücklich zu sein, kommen alle Menschen überein; alle stehen unter dem Banne des Glückseligkeitstriebes.

Der Glückseligkeitstrieb ist also allgemein; er ist aber auch unwiderstehlich. Kein Mensch kann im Ernst sagen: Ich will nicht glücklich sein. In der Wahl der einzelnen Güter ist er allerdings frei; er kann ein Gut für ein anderes hingeben, kann die niedrige Lust der Ehre wegen verachten oder um der Lust willen die Ehre preisgeben; auf seine Glückseligkeit aber kann er nicht verzichten, hier steht er unter dem eisernen Gesetze der Nötigung; selbst die bittersten Enttäuschungen, die tiefste sittliche Erniedrigung vermögen den Trieb nach Glückseligkeit weder aufzuheben noch zu schwächen.

Die Allgemeinheit und Unwiderstehlichkeit des Glückseligkeitstriebes nötigen uns zum Schlusse, daß er eine mit der menschlichen Natur gegebene Veranlagung, ein eigentlicher Naturtrieb ist, der vom Schöpfer selbst eingepflanzt wurde und die Triebfeder alles Begehrens und aller Tätigkeit des Menschen ist.

2. Dem Glückseligkeitstrieb muß die vollkommene Glückseligkeit als wirklich erreichbares Ziel entsprechen.

Die Tatsache des Glückseligkeitstriebes ist bewiesen; es erübrigt noch, zu zeigen, daß diesem Triebe ein wirklich erreichbares Ziel entspricht. Die Gründe dafür finden wir teils in den Eigenschaften Gottes, des Urhebers der menschlichen Natur, teils in den Widersprüchen, zu denen die entgegengesetzte Annahme führt.

Erster Beweis. — Der Mensch überragt an natürlicher Vollkommenheit alle andern Lebewesen und ist das unmittelbare Ziel der gesamten sichtbaren Schöpfung; er ist ein Meisterwerk des allmächtigen und allgütigen Gottes. Es widerspricht aber der Weisheit Gottes, der menschlichen Seele den Naturtrieb zu einer Glückseligkeit einzupflanzen, die sie nicht erreichen kann. Ebenso unvereinbar ist es mit der Güte Gottes, seine vernünftigen Geschöpfe zu einer Qual zu verurteilen, die sie in keiner Weise verdient haben. Es wäre aber für den Menschen eine grausame und doch unverschuldete Qual, durchaus berechtigte und unbezwingbare Wünsche in sich tragen zu müssen, die niemals in Erfüllung gehen können. Wenn es dem Menschen nicht möglich wäre, die Glückseligkeit, nach der er mit Naturnotwendigkeit strebt, wirklich zu erreichen, so wäre er von Gott schlechter bedacht als das vernunftlose Tier, das, ausschließlich auf die Sinnenwelt angewiesen, in ihr seine volle Befriedigung findet. Ja je edler ein Mensch wäre, desto größer müßte seine Enttäuschung, desto schreiender der Widerspruch sein zwischen dem unwiderstehlichen Drange nach Glückseligkeit und der unglückseligen Wirklichkeit. Denn einerseits sähe er mit größerer Klarheit die Unmöglichkeit, vollkommen glücklich zu werden, anderseits fühlte er um so stärker die Forderung des menschlichen Herzens.

Zweiter Beweis. — Entspräche dem Glückseligkeitstriebe des Menschen kein wirklich erreichbares Ziel, dann gäbe es in der menschlichen Natur einen unlöslichen Widerspruch, der die Möglichkeit vieler andern Widersprüche nach sich zöge und alle Zweckmäßigkeit und Ordnung in der Veranlagung der vernünftigen Menschennatur, in ihren Fähigkeiten und ihrer Be-

tätigung in Frage stellte. Denn wenn der Mensch das vollkommene Glück, nach dem er naturnotwendig verlangt, nicht erreichen kann: weshalb sollte es dann nicht auch möglich sein, daß das Naturstreben des Willens nach dem Guten und des Verstandes nach dem Wahren gegenstandslos wäre? Zweck und Ordnung dürfte man allenfalls noch bei den vernunftlosen Geschöpfen suchen; der Mensch aber, für den die vernunftlose Natur geschaffen ist, wäre zwecklos und sinnlos eingerichtet.

Fassen wir das Gesagte kurz zusammen. Der Mensch hat einen Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit. Daß dieser nicht illusorisch sein kann, daß mithin die Glückseligkeit dem Menschen wirklich erreichbar sein muß, ist eine Forderung einerseits der Güte und Weisheit Gottes, anderseits der Widerspruchslosigkeit der menschlichen Natur. Wir müssen also schließen, daß der Mensch für den Besitz der vollkommenen Glückseligkeit geschaffen ist. Daß diese letzter innerer Endzweck des Menschen sei, ergibt sich aus dem Begriffe der Glückseligkeit, die dem Menschen die höchste seiner Natur entsprechende Vollkommenheit verleiht und deshalb keinem höheren inneren Zwecke des Menschen untergeordnet sein kann.

Anmerkung. — Immanuel Kant schließt sich der allgemeinen Überzeugung an, daß dem Menschen ein Naturtrieb nach vollkommener Glückseligkeit innewohnt, leugnet aber die wirkliche Erreichbarkeit des Zieles, indem er die absolute Heiligkeit und die aus dieser hervorgehende absolute Glückseligkeit als höchstes Gut des Menschen bezeichnet. Unter Heiligkeit versteht er die vollkommene Übereinstimmung der Gesinnung des Menschen mit dem Sittengesetze, unter Glückseligkeit den Zustand eines Wesens, dem „im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Wille geht". Die absolute Heiligkeit ist nun derart, daß kein Mensch sie jemals erreichen kann, wenn er auch in diesem und im zukünftigen Leben unaufhörlich danach strebt. Dasselbe gilt von der absoluten Glückseligkeit, die gleichen Schritt mit der Heiligkeit hält. Nach Kant ist also der Mensch auf ein ewiges Fortschreiten in Heiligkeit und Glückseligkeit angewiesen, ohne jede Hoffnung, sie jemals ganz zu erreichen; er hat ein Naturstreben, dem kein wirklich erreichbares Ziel entspricht. Diese Lehre vom unendlichen Fortschritt mag auf den ersten Blick großartig erscheinen, bei näherer Prüfung erweist sie sich als unhaltbar und für das sittliche Leben höchst verderblich. Denn:

1. Der Naturtrieb des Menschen nach Glückseligkeit wird von Kant zugegeben, sie selbst aber in unendliche Ferne gerückt, so daß sie tatsächlich unerreichbar ist. Nun ist aber ein Naturtrieb zu etwas Unerreichbarem und Unmöglichem ein Widerspruch in der menschlichen Natur. — Da ferner ein Naturtrieb, für den es keine Befriedigung gibt, notwendig Qual verursacht, so muß der Glückseligkeitstrieb dem Menschen zu einer Quelle nie aufhörenden Unglücks werden.

2. Die Glückseligkeit ist nach Kant Endziel des Menschen, und doch kann keiner sie jemals erreichen. Auch das ist ungereimt; denn ein unerreichbares Ziel ist kein Ziel. Da also die absolute Glückseligkeit unerreichbar ist, das Unerreichbare aber nicht Ziel sein kann, so hätte Kant eigentlich sagen müssen, das Endziel des Menschen bestehe in dem endlosen Fortschreiten zur Glückseligkeit. Doch auch das würde einen Widerspruch einschließen. Denn das Fortschreiten als solches ist auf keinem Gebiete Ziel, sondern nur Mittel, das seine ganze Gutheit der Gutheit des Zieles oder Zweckes entlehnt.

3. Die Lehre Kants entzieht der sittlichen Ordnung jede ausreichende Sanktion. Alle Menschen sollen verpflichtet sein, sich in endlosem Fortschreiten zur absoluten Heiligkeit hinzubewegen. Wer wird aber die Menschen dazu anhalten, wenn sie, des ewigen Fortschreitens müde, versuchen wollen, ihre Glückseligkeit auf einem andern Wege als auf dem der Tugend zu erreichen? Für diesen nicht seltenen Fall hat die Glückseligkeitslehre Kants kein Mittel vorgesehen.

4. Wer wird sich wohl bemühen, durch vollkommene Anpassung seiner Gesinnung an das Sittengesetz zu einer Glückseligkeit zu gelangen, von der er schon zum voraus weiß, daß er sie niemals erreichen kann? Die Gewißheit, daß alle seine Bemühungen ihn nicht zum Ziele führen, wird ihn sicherlich nicht ermutigen, den Weg

der Heiligkeit zu wandeln, und es kann nicht fehlen, daß er die in unendlicher Ferne liegende Glückseligkeit gar bald mit jenem erreichbaren Glücke vertauscht, das die Befriedigung seiner Leidenschaften ihm in Aussicht stellt.

Drittes Kapitel.

Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Im vorigen Kapitel wurde nur bewiesen, daß es einen dem Glückseligkeitstriebe des Menschen vollkommen entsprechenden und allen Menschen erreichbaren Gegenstand geben muß; welcher Art er aber sei, und ob er in einem einzelnen Gut oder in einer Vielheit von Gütern bestehe, ist damit noch nicht entschieden. Wir müssen daher noch folgende Frage beantworten: Welches *konkrete* Gut bezw. welche Güter sind imstande, den Menschen vollkommen zu beseligen? Sind es geschaffene, endliche Güter, oder ist es das unerschaffene, unendliche Gut? Und falls dieses zur Glückseligkeit des Menschen notwendig ist: reicht es für sich allein schon aus, oder bedarf es der Vervollständigung durch andere, endliche Güter? Auf diese Frage antworten die zwei folgenden Sätze:

Lehrsatz 3. Die endlichen Güter sind nicht geeignet, den Glückseligkeitstrieb des Menschen zu befriedigen.

Beweis. — Ein Gut, das den Menschen vollkommen beseligen soll, muß folgende Eigenschaften haben: 1. Es muß *seiner selbst wegen* begehrenswert sein. Denn was nur um eines andern Gutes wegen für den Mensch begehrenswert ist, das kann für ihn selbstverständlich nicht Endziel, höchstes Gut, sondern nur Mittel sein. 2. Es muß ferner das *vernünftige* Begehrungsvermögen des Menschen vollkommen zu befriedigen vermögen. 3. Außerdem muß es *unvergänglich* und unverlierbar sein und darf kein Übel neben sich dulden. 4. Endlich muß *jedem* Menschen die Möglichkeit geboten sein, es zu erwerben. Alle diese Anforderungen, die wir an den Gegenstand der Glückseligkeit stellen, ergeben sich aus dem *Begriffe* der Glückseligkeit selbst.

Haben nun die *geschaffenen* Güter einzeln genommen oder wenigstens in ihrer Gesamtheit die genannten Eigenschaften? Der besseren Übersicht wegen unterscheiden wir die geschaffenen Güter zunächst in *äußere* und *innere*, diese wiederum in solche, die den *Leib*, und solche, welche die *Seele* des Menschen vervollkommnen, und legen sodann zuerst an die einzelnen Arten dieser Güter und hierauf an ihre Gesamtheit den oben bezeichneten Maßstab an.

1. *Die geschaffenen Güter einzeln genommen:* 1) *die äußeren Güter.* a) Diese Güter sind nicht ihrer selbst wegen begehrenswert. Der *Reichtum* hat für den Menschen nur den Wert eines Mittels zur Erlangung der inneren Güter des Leibes und der Seele. *Ehre* und *Ruhm* werden nur erstrebt, insofern sie ein Zeichen innerer Vorzüge sind; sie machen keineswegs den inneren Wert des Menschen aus. *Macht* und *Ansehen* sind nur Mittel zur Förderung des Wohles anderer, mithin diesem untergeordnet. Kurz, allen äußeren Gütern fehlt die erste Eigenschaft, die der Gegenstand der Glückseligkeit haben muß. — b) Sie sind auch nicht geeignet, das *vernünftige* Begehrungsvermögen des Menschen vollkommen zu befriedigen. Bei der reichsten Fülle äußerer Güter ist das Herz sehr oft leer und unbefriedigt und von Neid und Haß, von Mißtrauen und Furcht gequält. Ohne die höheren Güter, die den wahren Wert des Menschen ausmachen, kann aber eine wahre Glückseligkeit nicht bestehen; darüber läßt die Erfahrung keinen Zweifel. — c) Die äußeren Güter sind ferner sehr *unbeständig*. Wer

heute reich und mächtig ist, kann morgen bettelarm sein; ebenso schlägt die Ehre oft genug in ihr Gegenteil, in Spott und Verachtung um. Und selbst wenn die äußeren Güter alle dem Menschen treu bleiben, solange er lebt, im Tode werden sie ihn sicher verlassen, und selbst im Leben sind sie eine Quelle von Uebeln durch die Sorge, sie zu erhalten, und durch die Furcht, sie zu verlieren. — d) Endlich steht es nicht in der Macht des Menschen, die äußeren sog. Glücksgüter zu erwerben und dauernd an sich zu fesseln. Nicht jeder Mensch kann es zu Reichtum und Ansehen bringen, einträgliche Ämter verwalten und hohe Würden bekleiden. Und doch muß es jedem Menschen möglich sein, in den Besitz der Güter zu gelangen, die den Gegenstand seiner Glückseligkeit ausmachen.

2) Die inneren Güter: a) die Güter des Leibes. Diese, wie Gesundheit, Schönheit etc., sind nur Mittel zu den höheren Gütern der Seele; sie vermögen daher das vernünftige Begehren des Menschen nicht zu befriedigen. Das gilt insbesondere von den sinnlichen Genüssen, die der Mensch mit dem Tiere gemein hat. Wenn diese der Gegenstand der Glückseligkeit wären und des Menschen höchstes Gut ausmachten, dann müßte der Mensch um so besser sein, je mehr er dem Sinnengenuß ergeben wäre. — b) Die Güter der Seele. Unter diesen versteht man entweder die Seelensubstanz oder ihre Fähigkeiten und Fertigkeiten oder ihre Tätigkeiten. Wäre nun die Seelensubstanz das höchste Gut, dessen Besitz den Menschen vollkommen beglückt, so müßte er, da er ja immer in ihrem Besitze ist, auch immer glückselig sein; tatsächlich sucht er aber seine Glückseligkeit in etwas anderem. — Die Fähigkeiten sind nur Werkzeuge der Seele, und die Fertigkeiten sind ihrer Natur nach auf die Fähigkeiten hingeordnet, um diese in ihrer Betätigung zu unterstützen. — Die Tätigkeiten der Seele setzen einen Gegenstand voraus, und von diesem wird es abhängen, ob er den Menschen beseligen kann.

Mögen auch manche durch die Seelentätigkeit erworbenen Güter, wie Wissenschaft und Tugend, von hohem Werte sein, so sind sie doch nicht das höchste Gut selbst, sondern nur Mittel zu dessen Erlangung. Was insbesondere die Wissenschaft betrifft, so sehen sich gerade die gelehrtesten Menschen zu dem Geständnis genötigt, daß alles menschliche Wissen höchst unvollkommen und lückenhaft ist. Zudem sind ja nur wenige in der Lage, sich den Wissenschaften widmen zu können. Wäre also die Wissenschaft der Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit, so wäre die große Mehrheit der Menschen trotz des Glückseligkeitstriebes von der Glückseligkeit ausgeschlossen. Selbst die Tugend kann den Menschen nicht vollkommen glücklich machen. Denn als Fertigkeit ist sie nur ein Mittel zur leichteren Betätigung, und die Uebung der Tugend ist erfahrungsgemäß mit vielen Opfern und Leiden verbunden.

2. Die Gesamtheit der geschaffenen Güter kann das, was den einzelnen Gütern und Güterarten an innerem Werte fehlt, durch ihre Menge und Mannigfaltigkeit nicht ersetzen. Die Unzulänglichkeit des Endlichen für die Beseligung des Menschen liegt eben nicht in ihrer quantitativen Beschränktheit, sondern in der ihnen wesentlichen Unvollkommenheit. — Könnte der Mensch durch den Besitz aller geschaffenen Güter vollkommen beseligt werden, so müßte sein Verlangen nach Glückseligkeit in dem Maße abnehmen, als die Zahl der erworbenen Güter sich mehrt. Die Erfahrung dagegen lehrt, daß einer, je mehr er besitzt, desto mehr sein Verlangen wachsen sieht nach dem, was er noch nicht hat. — Endlich ist es unmöglich, daß jeder Mensch alle geschaffenen Güter, und zwar für immer, besitzt.

Lehrsatz 4. Notwendiger und für sich allein ausreichender Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit ist Gott.

Unsere Behauptung ist eine zweifache: 1. Gott ist notwendiger Gegenstand der Glückseligkeit; mithin kann der Mensch ohne den Besitz Gottes nicht glücklich sein; 2. Gott ist der ausreichende Gegenstand der Glückseligkeit; folglich bedarf der Mensch zu seiner Beseligung außer Gott keines andern Gutes.

Erster Teil: Gott ist notwendiger Gegenstand der Glückseligkeit.

Erster Beweis. — Daß es für den Menschen ohne den Besitz Gottes keine Glückseligkeit geben kann, folgt mit Notwendigkeit aus dem Ergebnis unserer bisherigen Erörterungen. Wir haben nämlich nachgewiesen, daß der Mensch von Gott für die Glückseligkeit bestimmt ist, daß es also einen Gegenstand geben muß, der ihn zu beseligen vermag. Nun sind aber, so haben wir weiter gezeigt, die geschaffenen Güter weder einzeln genommen noch in ihrer Gesamtheit imstande, ihn zu beseligen. Folglich bedarf er zu seiner Glückseligkeit des Besitzes Gottes, des unerschaffenen Gutes.

Zweiter Beweis. — Zu demselben Schlusse führt uns die Betrachtung der Natur der geistigen Fähigkeiten des Menschen. Wie alle Fähigkeiten, so streben auch Verstand und Wille naturnotwendig nach der Vollkommenheit, für die sie veranlagt sind und die sie nur durch den Besitz ihres eigentümlichen Gegenstandes erreichen können.

1. Der Verstand hat den Naturtrieb nach vollkommener Erkenntnis der Wahrheit, die im Bereiche seiner Befähigung liegt. Diese Befähigung erstreckt sich aber auf alles Wahre; denn der eigentümliche Gegenstand des Verstandes ist nicht dieses oder jenes besondere, z. B. das endliche Sein, sondern das Sein als solches. Das Naturstreben des Verstandes kann also erst zur Ruhe kommen, wenn er alles Sein erkennt. Solange ihm auch nur eine Wahrheit, die er naturgemäß erkennen kann, vorenthalten wird, muß er voranstreben, weil ein seiner Natur entsprechendes Gut ihm noch fehlt. Nun findet sich aber der Inbegriff alles Seins und aller Wahrheit nur in Gott, der die wesenhafte Wahrheit, die letzte Quelle und der Urgrund aller Wahrheit ist.

Der Verstand hat ferner das natürliche Streben, die Dinge in ihren Gründen zu erfassen. Dieses Streben kann erst zur Ruhe kommen, wenn er den letzten und allgemeinsten Grund der Dinge mit der Vollkommenheit erkennt, die seiner Befähigung entspricht. Letzter und allgemeinster Grund der Dinge ist aber Gott, die erste Ursache und der letzte Endzweck alles Existierenden und das Urbild alles Möglichen. Der Naturtrieb des Verstandes nach Wahrheit kann also nur in der Erkenntnis Gottes, und zwar in einer seiner Befähigung entsprechenden vollkommenen Erkenntnis Gottes seine Befriedigung finden.

2. Wie der Verstand nur im Besitze aller Wahrheit seine Glückseligkeit findet, so der Wille nur im Besitze alles Guten. Denn sein eigentümlicher Gegenstand ist das Gute als solches. Er wird daher notwendig unbefriedigt bleiben und zu immer weiterem Streben genötigt werden, solange er nicht alles, was gut ist, sein nennen kann. Nun ist aber nur Gott jenes Gut, das alles Gute in sich vereint, das Urgute und der Inbegriff alles Guten. Folglich kann nur der Besitz Gottes den Naturtrieb des Willens vollkommen befriedigen. Der hl. Augustinus[1] (353—430) spricht daher eine nicht weniger philosophisch als theologisch sichere Wahrheit aus, wenn er sagt: Fecisti nos (Domine) ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.

[1]) Confess. 1, 1.

Einwände. 1. Die Glückseligkeit ist ein Zustand vollkommener Zufriedenheit im Besitze des vollkommenen Gutes. Ein solcher Zustand ist aber im Besitze Gottes gar nicht möglich. Denn so vollkommen auch der Besitz Gottes sein möge, nie wird er so vollkommen werden, daß nicht ein höherer, noch vollkommenerer Besitz möglich wäre. Also kann der Mensch im Besitze Gottes nie zur vollkommenen Glückseligkeit gelangen.

Antwort: Wir geben zu, daß dem Menschen bezüglich des Grades, in dem er Gott besitzen kann, an und für sich keine Schranken gesetzt sind. Wahr ist auch, daß derjenige, der einen bestimmten Grad der Glückseligkeit erreicht hat, nicht im Zweifel darüber ist, daß es noch unendlich viele höhere Stufen der Glückseligkeit gibt, und daß auch für ihn unter Voraussetzung einer andern Lebensführung eine höhere Stufe der Glückseligkeit möglich gewesen wäre. Das hindert ihn aber nicht, mit dem Maße der Glückseligkeit, die ihm zuteil geworden ist, zufrieden zu sein. Denn der Selige wird Gott so vollkommen besitzen, als es ihm tatsächlich unter den gegebenen Verhältnissen möglich ist. Denn auch in der rein natürlichen Ordnung wäre zu der vollständig klaren, gewissen, irrtumslosen Erkenntnis Gottes, ohne welche die natürliche Glückseligkeit nicht bestehen kann, eine besondere Beihilfe Gottes erforderlich, nicht eine übernatürliche, sondern eine solche, welche von der menschlichen Natur gefordert wird. Diese Beihilfe würde von Gott genau dem Maße der Verdienste eines jeden entsprechend gewährt, und sie würde tatsächlich das Maß der Erkenntnisfähigkeit des Menschen bestimmen, so daß für diese unter den gegebenen Verhältnissen eine vollkommenere Erkenntnis Gottes nicht möglich wäre. Er erkännte Gott soviel er kann und soviel seinen Verdiensten entspricht, und da er Gott notwendig liebte, so wäre es ihm auch unmöglich, nicht vollkommen mit dem Willen Gottes übereinzustimmen und darin das vollkommene Glück zu finden.[1])

2. Eine ähnliche Einwendung leitet man aus der Möglichkeit der intuitiven Gotteserkenntnis her: Die Seligen, die unter Voraussetzung einer rein natürlichen Seligkeit Gott bloß abstraktiv erkennen können, sehen ohne Zweifel ein, daß eine unmittelbare Anschauung Gottes möglich ist. Die Erkenntnis dieser Möglichkeit genügt aber, um in ihnen das Verlangen nach dieser höheren Erkenntnis zu wecken und ihre natürliche Glückseligkeit aufzuheben.

Antwort: Das Naturstreben des Menschen ist nur auf jene Erkenntnis Gottes und jene Glückseligkeit gerichtet, die den Kräften und der Befähigung der menschlichen Natur entspricht. Eine Seele, die Gott auf abstraktivem Wege so vollkommen erkennt, wie die natürliche Glückseligkeit es fordert, wird gar kein Verlangen nach der unmittelbaren Anschauung Gottes haben, weil sie einsieht, daß diese vollkommenere Erkenntnis zu ihrer Natur und ihrem natürlichen Verlangen in gar keinem Verhältnis steht.

3. Wäre Gott Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit, so müßte er das Mittel sein, durch das der Mensch zur Glückseligkeit gelangt; folglich müßte er, da das Mittel als solches dem Zwecke untergeordnet ist, der Glückseligkeit des Menschen untergeordnet sein; das ist aber unmöglich.

Antwort. Mittel ist, was nicht wegen seiner eigenen Gutheit, sondern wegen eines andern in sich Begehrenswerten angestrebt wird. Gott wird aber geliebt wegen seiner eigenen unendlichen Gutheit, nicht als bloßes Mittel der Beseligung des Menschen. Daß Gott bei der vollkommenen Liebe nicht als Mittel betrachtet wird, ergibt sich schon aus deren Begriff; denn wer Gott mit der Liebe des Wohlwollens zugetan ist, liebt ihn, weil er das höchste Gut ist. Auch bei der unvollkommenen Liebe wird Gott nicht als Mittel zur Beseligung des Menschen angesehen; denn wenn der Mensch ihn auch liebt, weil er ihm, dem Liebenden, gut ist, und insofern seinen eigenen Nutzen nicht ausschließt, so bezieht er doch, wenn er anders geordnet handelt, seinen eigenen Nutzen auf Gott zurück, indem er sich samt seinem Nutzen der Ehre und Verherrlichung Gottes unterordnet. Nach der rechten Ordnung muß der Mensch seine Glückseligkeit so in Gott suchen, daß er ihn ausdrücklich oder einschließlich als den absolut letzten Zweck betrachtet und anstrebt. Einschließlich tut er das, indem er nach dem wahren Gegenstande der Glückseligkeit strebt und seine Glückseligkeit nicht positiv über die Verherrlichung Gottes stellt. Uebrigens hat der Mensch die Pflicht, bisweilen auch ausdrücklich Gott über alles zu lieben und sich auf Gott als den absolut letzten Zweck zu beziehen.

[1]) Vgl. Suarez, De ultimo fine hominis disp. 10, sect. 3, n. 4.

Zweiter Teil: Gott ist ausreichender Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit.

Wir haben gesehen, daß der Mensch ohne den Besitz Gottes nicht glückselig sein kann; im folgenden werden wir zeigen, daß der Besitz Gottes genügt, ihn vollkommen zu beseligen.

Erster Beweis. — Ohne Zweifel ist der Besitz Gottes für die Seele des Menschen nicht nur notwendiger, sondern auch ausreichender Gegenstand der Glückseligkeit. Denn wenn die Seele Gott, den Inbegriff alles Wahren und Guten, besitzt, so hat sie alles, was überhaupt Gegenstand ihres Strebens sein kann. Was es außer Gott noch Wahres und Gutes gibt und geben kann, ist ja formell oder eminent in Gott enthalten.

Der niedere Teil des Menschen ist einer vollkommenen Glückseligkeit überhaupt nicht fähig und hat, einmal von der Seele getrennt, an und für sich keinen Anspruch auf Glückseligkeit. Denn wenn er auch während des irdischen Lebens des Menschen mit der Seele zu einer Natur vereinigt ist und mit ihr ein Prinzip der Tätigkeit ausmacht, so ist er ihr doch positiv untergeordnet und ihr Werkzeug. Ist aber der Leib der Seele positiv untergeordnet bei ihren Tätigkeiten, so ist er es auch bei Erreichung ihres Endzweckes, und seine Bestimmung besteht darin, daß er der Seele behilflich sei, ihren Endzweck zu erreichen.[1])

Zweiter Beweis. — Einen indirekten Beweis unseres Satzes liefert die Unhaltbarkeit der Gründe, die für die Teilnahme des Leibes an der Glückseligkeit und die Notwendigkeit endlicher Güter zu dessen Beseligung vorgebracht werden:

1. Der Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit, sagt man, muß derart sein, daß er den ganzen Menschen, mithin auch dessen niedern Teil, vollkommen beglückt; hat doch auch der Leib zur Erreichung der Glückseligkeit das Seinige beigetragen. Dieser kann aber in der Erkenntnis und Liebe Gottes seine Befriedigung nicht finden. Folglich besteht die Glückseligkeit nicht ausschließlich im Besitze Gottes.

Antwort: Was Gegenstand der menschlichen Glückseligkeit sei, ist nach dem zu bestimmen, was dem Menschen als solchem (spezifisch) eigen ist, also nach seinen höheren, geistigen Eigenschaften, nach Vernunft und Wille. Dieser höhere Teil des Menschen allein ist einer eigentlichen, vollkommenen Glückseligkeit fähig. Ob der Leib an der Glückseligkeit der Seele teilnehmen könne, hängt vor allem davon ab, ob es in der rein natürlichen Ordnung im Jenseits menschliche Leiber geben, d. h. ob eine Auferstehung der Leiber stattfinden würde. Das ist aber eine Frage, die sich vom philosophischen Standpunkte nicht entscheiden läßt. Jedenfalls ist die Mitwirkung des Leibes zur Erreichung der Glückseligkeit kein Beweis, sondern höchstens ein Kongruenzgrund für die Auferstehung des Leibes. Leib und Seele sind eben nicht gleichwertige Bestandteile des Menschen; der Leib ist, wiewohl Wesensteil des Menschen, doch nur das Werkzeug der Seele. Ueberdies wäre er, falls er in seinem jetzigen leidensfähigen Zustande wieder mit der Seele vereinigt würde, für diese nur ein Hindernis des ungestörten und vollkommenen Besitzes Gottes. Sollte er also an der Glückseligkeit teilnehmen, so müßte er jedenfalls völlig umgestaltet werden. Wie will man aber beweisen, daß eine solche Umgestaltung in der rein natürlichen Ordnung stattfinden müßte? Ein zwingender Grund läßt sich dafür nicht vorbringen. Auf jeden Fall könnte der Leib, unter Voraussetzung der Auferstehung, nur einen indirekten Anteil an der Glückseligkeit haben, der darin bestände, daß die Glückseligkeit der Seele auf den substantiell

[1]) Vgl. S. Thomas, S. th. 1, 2, q. 2, a. 5.

mit ihr vereinigten Leib gleichsam überströmte. Denn die Abhängigkeit des Leibes von der Seele, die der menschlichen Natur eigentümlich ist, müßte auch in der Glückseligkeit gewahrt bleiben: der Leib müßte durch die Seele beseligt werden, wie er durch die Seele Prinzip der Sinnestätigkeit ist.

2. Die Seele ist wesentlich Form des Körpers, mithin ohne den Körper in einem unnatürlichen, gewaltsamen Zustande, mit dem eine vollkommene Glückseligkeit unvereinbar ist. Als Wesensform des Körpers ist die Seele ferner eine unvollständige Substanz, die der Ergänzung durch den Körper bedarf. Sie kann also ohne den Körper nicht vollkommen glückselig sein.

Antwort. Die substantiale Unvollständigkeit der Seele und ihre wesentliche Eigenschaft, Form des Körpers zu sein, bieten höchstens einen Konvenienzgrund für die indirekte Teilnahme des Körpers an der Glückseligkeit, welche die Seele im Besitze Gottes findet; sie sind aber kein Beweis dafür, daß der Besitz Gottes für die Beseligung des ganzen Menschen nicht ausreicht. — Die Eigenschaft der Seele, wesentlich Form des Körpers zu sein, berechtigt keineswegs zu dem Schlusse, daß das Getrenntsein der Seele vom Leibe ein für die Seele unnatürlicher und gewaltsamer Zustand sei, in dem sie unmöglich eine vollkommene Glückseligkeit besitzen könne. Denn obgleich die Seele wesentlich Form des Körpers ist, d. h. wesentlich die Fähigkeit besitzt, den Körper zu informieren, so ist es ihr als einer geistigen Substanz doch keineswegs wesentlich, aktuell mit dem Körper zu einer Natur vereinigt zu sein. Der Zustand der Trennung ist daher für die Seele keineswegs ein unnatürlicher und gewaltsamer; folglich schließt er auch die Möglichkeit einer vollkommenen Glückseligkeit der vom Leibe getrennten Seele durchaus nicht aus. Auch die substantielle Unvollständigkeit der Seele ist kein Hindernis für ihre Glückseligkeit im Zustande der Trennung. Denn die Menschenseele ist eine geistige, vom Leibe innerlich unabhängige, selbständige Substanz und hat als solche ihre eigenen Fähigkeiten. Der Mitwirkung des Körpers bedarf sie daher zu ihrer Betätigung nicht einfachhin, sondern nur solange, als sie mit dem Körper vereinigt ist.

Viertes Kapitel.

Verhältnis des irdischen Lebens zur Glückseligkeit des Menschen.

Der Mensch ist vom Schöpfer zu vollkommener Glückseligkeit bestimmt; er muß sie also auch erreichen können. In diesem irdischen, sterblichen Leben erreicht sie aber niemand; das gibt jeder zu, der die Anforderungen, die an die Glückseligkeit gestellt werden müssen, mit dem, was das irdische Leben dem Menschen bietet, auch nur obenhin vergleicht. Da sind die vielfachen Übel des Geistes und des Leibes; Irrtum und Leidenschaft, Kummer und Sorge, Krankheit und Schmerz usw., vor denen kein Sterblicher ganz gesichert ist, und die eine vollkommene Glückseligkeit nicht aufkommen lassen. Da sind ferner die Güter, die diese Erde bietet; sie alle sind höchst unvollkommen und nicht imstande, den Glückseligkeitstrieb zu befriedigen, wie wir schon sahen. Selbst das höchste Gut, in dem der Mensch seine volle Glückseligkeit finden kann, läßt sich in diesem Leben nicht so vollkommen besitzen, wie es zur Glückseligkeit notwendig ist. Die meisten Menschen haben von Gott entweder gar keine oder nur eine sehr unvollkommene Kenntnis, und selbst die christliche Offenbarung lüftet nur ein klein wenig den Schleier, der die unendliche Schönheit Gottes dem sterblichen Auge verhüllt. Sodann ist ja das irdische Leben nur von kurzer Dauer; für jeden Menschen kommt einmal der Tod, der seinem irdischen Leben ein Ziel setzt und ihm alles, was er auf Erden besessen hat, unwiederbringlich entreißt.

Die Glückseligkeit des Menschen kann also nicht im diesseitigen, sondern erst im jenseitigen, unsterblichen Leben verwirklicht werden. Unsterblich muß das jenseitige Leben sein, weil eine vollkommene Glückseligkeit ohne ewige Dauer ein innerer Widerspruch ist. Ja die Glückseligkeit im Jenseits muß nicht nur ewig sein, ihre Ewigkeit muß von den Seligen auch erkannt werden, weil Unkenntnis oder Zweifel bezüglich der ewigen Dauer notwendig die Furcht des Verlustes nach sich zieht und somit die Glückseligkeit selbst erschüttert und aufhebt.

Wenn aber der Mensch die ihm bestimmte Glückseligkeit erst im Jenseits erreichen kann, so entsteht die Frage: Welches ist denn der Zweck seines Erdenlebens? Wir meinen nicht den Zweck oder Beruf, den der einzelne Mensch sich hier auf Erden wählt und der je nach den Anlagen und Talenten, nach dem Stande und den äußeren Verhältnissen sehr verschieden sein kann, sondern den allen Menschen gemeinsamen Zweck oder den höchsten Zweck, den der Mensch als solcher während seines irdischen Lebens erreichen soll. Wie nämlich alle Menschen dieselbe Natur und dementsprechend denselben inneren Endzweck, die Glückseligkeit, haben, so haben sie auch alle einen gemeinsamen höchsten Zweck ihres irdischen Lebens, dem sich alle durch die individuelle Verschiedenheit bedingten Sonderzwecke unterordnen müssen.

Lehrsatz 5. Höchster Zweck des Menschen während seines irdischen Lebens ist die Vorbereitung auf seine Glückseligkeit im Jenseits durch Beobachtung der sittlichen Ordnung.

Unser Satz enthält eine zweifache Behauptung: 1. die Vorbereitung auf seine Glückseligkeit ist höchster Zweck des Menschen auf Erden; 2. diese besteht in der Beobachtung der sittlichen Ordnung.

Erster Teil: Höchster Zweck des Erdenlebens ist die Vorbereitung auf die Glückseligkeit.

Beweis. — 1. Die Einheit der menschlichen Natur fordert einen einheitlichen Zweck. Bei einer Vielheit von Zwecken wird aber die Einheit nur dadurch gewahrt, daß es einen Endzweck gibt, dem alle andern Zwecke positiv untergeordnet sind. Der Zweck des menschlichen Lebens auf Erden verhält sich demnach zum Endzwecke des Menschen wie der nächste Zweck zum letzten. Nun hat aber der nächste Zweck seine ganze Gutheit vom letzten Zweck, d. h. er ist insofern gut, als er Mittel zur Erreichung des letzten Zweckes ist. Letzter oder Endzweck des Menschen ist aber die vollkommene Glückseligkeit im Jenseits. Folglich kann der Zweck des irdischen Lebens nur in der Vorbereitung auf die jenseitige Glückseligkeit bestehen. Wenn aber das ganze irdische Leben der Glückseligkeit untergeordnet und eine Vorbereitung auf sie ist, so müssen auch alle Sonderzwecke, die der einzelne im irdischen Leben verfolgen kann, der Vorbereitung auf die Glückseligkeit untergeordnet sein. Diese ist also höchster Zweck des Menschen während seines Erdenlebens.

2. Auch die Freiheit des Menschen und die Weisheit des Schöpfers fordern, daß das irdische Leben ein Mittel und eine Vorbereitung der Glückseligkeit sei. — 1) Die Natur selbst zeichnet jedem Wesen die Art und Weise vor, wie es seinen Endzweck zu erreichen hat. Die vernunftlosen, unfreien Wesen werden mit blinder Notwendigkeit zu ihrem Ziele hingetrieben; der Mensch dagegen ist frei; es entspricht also seiner Natur, in freier Selbstbestimmung zu seinem Endziele sich hinzubewegen. Ein freies Streben nach dem Endziel ist aber dem Menschen nur möglich, wenn es in seiner Macht steht, dieses zu erreichen oder zu verfehlen. Würde er in jedem Falle und bei jeder Lebenseinrichtung sein Endziel erlangen, so wäre er in seiner Erstrebung

nicht frei und würde zur Erreichung des Endzieles genötigt. — 2) Auch die Weisheit Gottes fordert, daß er den Menschen die Glückseligkeit, d. h. den Besitz des höchsten Gutes, nicht wie eine wertlose Sache aufdränge, sondern sie als Lohn nur denjenigen gebe, die sich ihrer durch freiwillige Unterwerfung unter den Willen ihres Schöpfers und höchsten Herrn würdig gezeigt haben.

Zweiter Teil: Die Vorbereitung besteht in der Beobachtung der sittlichen Ordnung.

Beweis. — 1. Die Vorbereitung auf die Glückseligkeit kann sich nur auf dem Gebiete der sittlichen Ordnung vollziehen: Was außerhalb der sittlichen Ordnung liegt, wie Reichtum, Gesundheit, Ansehen, Macht, Wissenschaft usw., kann schon deshalb nicht Mittel zur Erreichung der Glückseligkeit sein, weil der Erwerb dieser Güter meistens nicht in der Macht des Menschen steht. Nur eins ist zu jeder Zeit und in allen Lebensverhältnissen der freien Selbstbestimmung des Menschen anheimgegeben: sein Verhalten gegenüber der sittlichen Ordnung. Jeder Mensch kann sich ihren Anforderungen unterwerfen oder entziehen, kann die Tugend üben oder sich dem Laster ergeben. Die Vorbereitung auf die Glückseligkeit liegt also ausschließlich auf dem Gebiete der sittlichen Ordnung.

2. Diese Vorbereitung besteht, genauer genommen, nur in der Beobachtung der sittlichen Ordnung. Für die Erreichung der Glückseligkeit kann es nicht gleichgültig sein, wie sich der Mensch zur sittlichen Ordnung stellt. Man kann doch vernünftigerweise nicht annehmen, Gott habe es dem Menschen freigestellt, ob er durch ein sittlich gutes und tugendhaftes oder durch ein ungeordnetes, lasterhaftes Leben seine Glückseligkeit verdienen will; sonst könnte ja der Mensch seine Glückseligkeit überhaupt nicht verfehlen, er würde sie nicht mit Freiheit, sondern mit Notwendigkeit erreichen! — Außerdem wäre eine solche Annahme mit der Heiligkeit Gottes unvereinbar. Denn sie setzt voraus, es sei Gott gleichgültig, ob der Mensch das Gute oder das Böse wolle, ob er ein tugendhaftes oder ein lasterhaftes Leben führe, ob er Gott, seinen Schöpfer, liebe oder hasse. Tugend und Laster können also unmöglich beide zur Glückseligkeit führen; entweder dem Laster oder der Tugend wird die Glückseligkeit zuteil. Nun kann aber offenbar ein lasterhaftes, mit der sittlichen Ordnung in Widerspruch stehendes Leben nicht der Weg zur Glückseligkeit sein; denn könnten Gotteslästerung und Gotteshaß, Ungerechtigkeit und vernunftwidriges Handeln die Bedingung und das Mittel sein, um zum beseligenden Besitze Gottes zu gelangen, so müßte Gott sich selbst aufgeben und seine Weisheit und Heiligkeit geradezu verleugnen. Deshalb galt es auch von jeher bei allen Menschen für ausgemacht, daß nur durch Übung der Tugend die Glückseligkeit zu erlangen ist. Höchster Zweck des Menschen in diesem irdischen Leben ist demnach die Vorbereitung auf seine Glückseligkeit im Jenseits, durch Beobachtung der sittlichen Ordnung.

Folgerungen. — 1. Die Glückseligkeit ist also dem Menschen nur unter der Bedingung versprochen, daß er sich während seines irdischen Lebens durch freie Beobachtung der sittlichen Ordnung ihrer würdig macht. Gott will zwar, soviel von ihm abhängt, daß alle Menschen zur Seligkeit gelangen, er will aber auch, daß sie diese durch den rechten Gebrauch ihrer Freiheit verdienen. Obwohl daher die Glückseligkeit innerer Endzweck des Menschen ist, so ist sie doch kein absoluter Zweck, der unter allen Umständen erreicht werden müßte. Der absolut letzte Zweck, dem auch die Glückseligkeit des Menschen untergeordnet ist, besteht in der Verherrlichung Gottes

durch seine Geschöpfe, insbesondere durch den Menschen. Diesen Zweck kann der Mensch nicht vereiteln, mag er seine Glückseligkeit erreichen oder nicht; freilich soll dieser Zweck nach dem Plane Gottes durch die Glückseligkeit der Menschen erreicht werden; er kann aber auch ohne diese erreicht werden. So ist es dem einzelnen Menschen anheimgestellt, ob er durch seine Glückseligkeit die Güte Gottes oder durch den Verlust seiner Glückseligkeit die Gerechtigkeit Gottes verherrlichen will.

2. Seine eigentliche Bedeutung erhält das irdische Leben erst durch seine Beziehung zur Glückseligkeit des Menschen. Weil das kurze Erdenleben über ewiges Glück oder Unglück des Menschen entscheidet, deshalb hat es einen so hohen Wert und einen tiefen Ernst; daher erklärt sich auch die Wichtigkeit, die wir dem letzten Augenblick eines Menschen beimessen, und der erschütternde Eindruck, den der Tod selbst eines Unbekannten auf die Anwesenden macht. Man muß sich eben sagen: Jetzt ist für den Hingeschiedenen die Zeit der Vorbereitung vorbei, sein ewiges Schicksal, sein Glück oder Unglück ist unwiderruflich entschieden.

3. Der wahre Wert der Güter dieses Lebens ist nach ihrem Verhältnis zum höchsten Gute des Menschen, d. h. zur Glückseligkeit, zu bestimmen; daraus folgt, daß die sittlichen Güter die höchsten und wertvollsten Güter sind, weil sie allein zur Glückseligkeit führen.

Zweite Abhandlung.

Von der Moralität der menschlichen Handlungen.

Wir haben gesehen, daß der Mensch sein Endziel durch Beobachtung der sittlichen Ordnung erreichen soll; wir müssen nun untersuchen, worin diese sittliche Ordnung besteht. Jedes Wesen erreicht sein Ziel durch eine seiner Natur entsprechende Tätigkeit. Die vernunftlosen Geschöpfe werden durch blinde Triebe zu ihrem Ziele hingeleitet, der Mensch soll das seinige durch den richtigen Gebrauch seiner Freiheit erreichen. In sich frei ist nur der Wille. Da aber der Wille eine gewisse Herrschaft über die andern Fähigkeiten ausübt, so nehmen auch deren Tätigkeiten an der Freiheit teil, soweit sie auf Geheiß des Willens gesetzt werden.

Alle mit Freiheit gesetzten Handlungen, mögen sie Akte des Willens oder vom Willen befohlene Akte anderer Fähigkeiten sein, nennt man menschliche Handlungen (actus humani). Sie heißen so, weil sie vom Menschen als solchem gesetzt werden. Was nämlich dem Menschen als solchem eigen ist, ist die Vernünftigkeit, durch die er Herr seiner Handlungen ist. Menschliche Handlungen sind demnach nur die Tätigkeiten, die der Mensch mit Ueberlegung und freier Entschließung setzt. Im Gegensatz zu ihnen nennt man jene Handlungen, die zwar vom Menschen ausgehen, aber nicht vom freien Willen abhängen, Handlungen des Menschen (actus hominis).

Obschon nur die menschlichen Handlungen der Sittlichkeit fähig sind, so müssen wir sie doch nicht bloß unter dieser Rücksicht, sondern auch unter dem allgemeineren Gesichtspunkte ihrer ursächlichen Abhängigkeit vom Willen, d. h. als etwas Gewolltes betrachten. Jede freie Willenshandlung ist nämlich etwas vom Willen Verursachtes oder Gewolltes; aber nicht alles vom Willen Verursachte, mithin Gewollte, ist schon eine freie Willenshandlung. Wir werden deshalb die menschlichen Handlungen zuerst als Willenshandlungen überhaupt und dann als sittliche Handlungen betrachten. Dies

bildet den Inhalt der zwei ersten Abschnitte. Die sittlichen Handlungen sind nun entweder sittlich gut oder sittlich schlecht; es muß daher eine objektive Norm geben, nach der sich entscheiden läßt, ob eine Handlung gut oder schlecht ist. Von der Sittennorm handelt der dritte Abschnitt. Nachdem wir so den objektiven Grund der Unterscheidung von guten und schlechten Handlungen kennengelernt, werden wir im vierten Abschnitt deren subjektive Gutheit und Schlechtheit ins Auge fassen. Daran schließt sich als fünfter Abschnitt eine kurze Besprechung der subjektiven Gutheit und Schlechtheit als dauernder Eigenschaften, die man als Tugend und Laster bezeichnet.

Erster Abschnitt.

Die menschlichen Handlungen als Willenshandlungen.

Erstes Kapitel.

Das Gewollte.

1. Begriffsbestimmung: Gewollt (voluntarium) ist alles, was in seinem Dasein vom Willen abhängig ist. Dahin gehören natürlich vor allem die eigenen Tätigkeiten des Willens, mögen sie nun mit innerer Notwendigkeit oder mit Freiheit aus dem Willen hervorgehen. Die Tätigkeiten der andern Fähigkeiten sind gewollt, wenn sie vom Willen befohlen oder zugelassen werden, mithin mittelbar von ihm verursacht sind. Da die Betätigung des Willens immer Erkenntnis des Verstandes voraussetzt, so können wir das Gewollte definieren als das, was auf Grund von Verstandeserkenntnis vom Willen verursacht ist.

2. Einteilung: Die Verschiedenheit des ursächlichen Zusammenhanges zwischen dem Gewollten und dem Willen begründet verschiedene Arten des Gewollten: 1) Willensakte, d. h. die eigenen Tätigkeiten des Willens, und vom Willen befohlene oder auf Geheiß des Willens verursachte Akte (voluntarium elicitum, imperatum).

2) Vollkommen und unvollkommen Gewolltes (vol. perfectum, imperfectum), je nachdem die zum Willensakte erforderliche Verstandeserkenntnis und die Zustimmung des Willens vollkommen oder nur unvollkommen ist.

3) Aktuell und virtuell Gewolltes (vol. actuale, virtuale). Aktuell gewollt ist das, was in Abhängigkeit von einem augenblicklich vorhandenen Willensakt geschieht, virtuell gewollt, was infolge eines bereits vergangenen, aber in seiner Wirksamkeit fortdauernden Willensaktes ins Dasein tritt.

4) Positiv und negativ Gewolltes (vol. positivum, negativum). Positiv gewollt ist das, was der Wille durch einen von ihm gesetzten Akt verursacht hat, negativ gewollt, was eine anderweitige Ursache hat, aber vom Willen hätte verhindert werden sollen. Ein Unglück z. B., das ohne mein positives Zutun geschehen ist, das ich aber hätte verhindern sollen, ist negativ gewollt und kann mir zur Schuld angerechnet werden.

5) Schlechthin Gewolltes und nicht schlechthin Gewolltes (vol. simpliciter, secundum quid). Schlechthin gewollt ist, was der Wille wirksam, wenn auch vielleicht mit Widerstreben will; nicht schlechthin gewollt, was der Wille zwar will, aber nicht wirksam will, weil es sich mit einem andern wirksam Gewollten nicht zusammen erreichen läßt. Wenn z. B. ein Dieb das gestohlene Gut im Stich läßt, um seinen Verfolgern zu entgehen, so ist das Preisgeben der Beute von ihm schlechthin gewollt. Auch das Mitnehmen der Beute ist von ihm gewollt, aber nicht wirksam, weil es sich mit seiner Freiheit, die er wirksam will, nicht vereinigen läßt. Bei dieser Unterscheidung wird vorausgesetzt,

daß es sich um dieselbe konkrete Sache handelt, die in einer Hinsicht als begehrenswert, in einer andern als nicht begehrenswert erscheint.

6) In sich und in seiner Ursache Gewolltes (vol. in se, in causa). Was der Wille unmittelbar, sei es als Zweck oder Mittel, anstrebt, ist in sich gewollt; was sich aber aus dem in sich Gewollten als Wirkung ergibt, ist in einem andern, nämlich in seiner Ursache gewollt.

3. Zurechenbarkeit (imputabilitas) der aus einer freien Handlung erfolgenden Wirkung:

1) Die aus einer Handlung sich ergebenden guten Wirkungen können dem Handelnden nur insofern zugerechnet werden, als sie in sich positiv gewollt sind. — 2) Die schlechten Folgen einer Handlung kann man dem Handelnden nur unter folgenden Bedingungen als gewollt anrechnen: a) Es muß moralisch möglich sein, die Ursache, d. h. die Handlung nicht zu setzen oder, falls sie bereits gesetzt ist, ihren schlimmen Folgen vorzubeugen. b) Die Wirkung muß irgendwie, also wenigstens im allgemeinen vorhergesehen sein. Vorhersehen läßt sie sich, entweder weil sie ihrer Natur nach aus der Handlung folgt, oder weil man aus Erfahrung weiß, daß sie sich sicher oder wahrscheinlich einstellen wird. c) Die aus einer Unterlassung entstehenden Folgen sind nur dem als gewollt zurechenbar, der die Verpflichtung hat, diese zu verhindern. Wenn einem Kinde ein Unfall zustößt, weil es die Wärterin an der nötigen Aufsicht fehlen ließ, kann das Unglück dieser zugerechnet werden. d) Die mit einer Handlung verbundene schlechte Wirkung kann nicht als gewollt angerechnet werden: *α)* wenn die Handlung in sich sittlich gut oder wenigstens indifferent ist; *β)* wenn zudem aus der Handlung neben der schlechten Wirkung ebenso unmittelbar eine gute Wirkung folgt, und *γ)* ein proportioniert schwerwiegender Grund vorhanden ist, die schlechte Wirkung zuzulassen. Denn alsdann ist die Handlung nicht sittlich schlecht, und der Zweck ist ein guter; die schlechte Wirkung ist nicht beabsichtigt, sondern nur zugelassen, und überdies ist für ihre Zulassung ein porportioniert schwerwiegender Grund vorhanden; doch müssen, was wohl zu beachten ist, die gute und die schlechte Wirkung gleich unmittelbar aus der Handlung folgen, d. h. die schlechte Wirkung darf nicht Mittel zur Erreichung der guten Wirkung sein. Der Feldherr, der in einem gerechten Kriege eine feindliche Festung beschießen läßt, sündigt nicht, obwohl er voraussieht, daß wahrscheinlich auch viele Unschuldige: Kinder, Frauen und Kranke, getötet werden. Denn er hat ein Recht darauf, die feindlichen Streitkräfte zu brechen, und diese Wirkung folgt aus seiner Handlung ebenso unmittelbar wie der Schaden der Unschuldigen.

Zweites Kapitel.

Hemmnisse der freien Willensbetätigung.

Im vorigen Kapitel haben wir die verschiedenen Arten der ursächlichen Abhängigkeit betrachtet, in der eine Handlung zum Willen stehen kann; jetzt wollen wir das Maß und den Grad dieser Abhängigkeit bestimmen, indem wir die Einflüsse betrachten, die diese Abhängigkeit einschränken und vermindern oder auch ganz aufheben. Wir berücksichtigen dabei vorzugsweise die freien Handlungen, fassen diese aber als etwas Gewolltes auf, d. h. unter der Rücksicht ihrer ursächlichen Abhängigkeit vom Willen.

Es gibt mehrere Arten von Hindernissen der freien Willensbetätigungen und der Zurechnungsfähigkeit. Einige heben überhaupt die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit des Menschen gänzlich und in bezug auf alle Handlungen auf, entweder zeitweilig: wie der Schlaf, die Ohnmacht, die vollständige Trunkenheit, oder dauernd, wie Irrsinn und Blödsinn. Andere Hindernisse heben

die Freiheit nicht gänzlich auf, vermindern aber zeitweilig oder dauernd die Zurechnungsfähigkeit in bezug auf alle Handlungen. Dahin gehören die verschiedenen pathologischen oder krankhaften Zustände, die sich selbst bei sonst gesunden Menschen einstellen können und vielfach auf Ueberreizung oder Zerrüttung des Nervensystems beruhen (Neurasthenie, Neuralgie, Hysterie usw.). In unserer nervös erregten Zeit haben sich die pathologischen Erscheinungen bedenklich vermehrt und erzeugen eine Menge von Hemmnissen der Willensfreiheit, die von früheren Geschlechtern wenig oder gar nicht beachtet wurden. Der Einfluß der seelischen Störungen auf die Willensfreiheit ist gewiß nicht zu leugnen, wird aber heute von der materialistischen Psychiatrie bedeutend überschätzt. Manche gehen so weit, daß sie alle „psychisch Minderwertigen" für unfrei und unzurechnungsfähig erklären. Das ist eine arge Übertreibung. Mögen auch derartige Zustände die Betätigung der Willensfreiheit einigermaßen beeinträchtigen oder vermindern, sie heben die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit nicht einfachhin auf. Das gilt sehr oft selbst für die Anfangsstadien der ausgesprochenen geistigen Krankheiten.

Wie weit solche nervösen Krankheiten im Einzelfall die Zurechnungsfähigkeit vermindern oder teilweise oder ganz aufheben, ist oft schwer zu sagen und kann nur von einem erfahrenen Nervenarzt nach eingehender Untersuchung mit einiger Sicherheit festgestellt werden

Von diesen auf Krankheit beruhenden und die Zurechnungsfähigkeit für alle Handlungen mehr oder weniger beeinträchtigenden Willenshemmnissen reden wir hier nicht. Wir betrachten im folgenden nur die Hemmnisse der Willensfreiheit, die sich auch beim geistig gesunden und normalen Menschen bei einzelnen Handlungen einstellen können.

Diese Hemmnisse lassen sich auf vier zurückführen: Unwissenheit (Unkenntnis), Begierde, Furcht und Zwang. Die Wurzel der freien Selbstbestimmung des Willens ist die Erkenntnis des Verstandes. Diese wird aber beeinträchtigt entweder unmittelbar durch Unwissenheit oder mittelbar durch den Einfluß der Leidenschaften, die zu einem Gute hinziehen (Begierde) oder vor einem Übel zurückschrecken (Furcht) und dadurch das Urteil des Verstandes trüben. Dazu kommt dann noch der Zwang, durch den jene Akte, die normalerweise vom Willen abhängen, ohne Zutun des Willens und trotz seines Widerstrebens sich vollziehen oder auch versagen. Wir werden diese Hemmnisse der Reihe nach betrachten.

§ 1. Die Unwissenheit.

Das Nichtvorhandensein einer Erkenntnis in einem dieser Erkenntnis fähigen Subjekte nennt man Unkenntnis (inscitia); Unwissenheit (ignorantia) ist das Nichtvorhandensein einer Erkenntnis, die da sein sollte, mithin der Mangel an der erforderlichen Erkenntnis. Wer eine habituelle Erkenntnis hat, die ihm aber im Augenblick nicht zum Bewußtsein kommt, den nennt man vergessen oder unachtsam. Die Anlage zum aktuellen Nichtwissen des habituell Gewußten heißt Vergeßlichkeit, Unachtsamkeit. Für die Beurteilung des Einflusses, den die Unwissenheit auf die Freiheit des Handelns ausübt, kommt vor allem die aktuelle Unwissenheit in Betracht. Die Unwissenheit selbst sowie ihr Verhältnis zur Handlung kann verschieden sein.

1. Die Unwissenheit ist überwindlich oder unüberwindlich (vincibilis, invincibilis), je nachdem es dem Menschen moralisch möglich ist, sie zu beseitigen oder nicht Moralisch unmöglich ist ihre Beseitigung, wenn sie sich bei vernünftiger, gewissenhafter Bemühung nicht ablegen läßt. Die unüberwindliche Unwissenheit ist natürlich immer unverschuldet (inculpabilis), die überwindliche dagegen dann schuldbar (culpabilis), wenn sie in einem Mangel an der erforderlichen, pflichtgemäßen Erkenntnis besteht. Wer also aus

schuldbarer Unwissenheit handelt, ist für die Folgen seiner Handlung verantwortlich. Ist die Unwissenheit schwer schuldbar, so nennt man sie grobe Unwissenheit, falls sie in sehr großer Nachlässigkeit ihren Grund hat, andernfalls wird sie einfachhin schwer schuldbar genannt. Wird die Unwissenheit absichtlich gesucht oder unterhalten, so heißt sie vorsätzliche oder direkt gewollte (affectata). Derart war die Unwissenheit der Gottentfremdeten, die bei Job (21, 14) zu Gott sprechen: „Weiche von uns; die Kenntnis deiner Wege wollen wir nicht."

2. Mit Rücksicht auf den ursächlichen Einfluß der Unwissenheit auf die Willenshandlung unterscheidet man eine vorhergehende und eine (nur) begleitende Unwissenheit (antecedens, concomitans). Vorhergehend ist sie, wenn sie dem Willensentschluß vorausgeht und bestimmend auf ihn einwirkt, begleitend, wenn sie gleichzeitig mit dem Willensentschluß da ist, aber diesen nicht veranlaßt Bei der vorhergehenden Unwissenheit handelt man aus Unwissenheit, bei der begleitenden nicht.

3. Faßt man das ursächliche Verhältnis des Willens zur Unwissenheit ins Auge, so läßt sich eine vorhergehende und eine nachfolgende (antecedens, consequens) Unwissenheit unterscheiden Die vorhergehende Unwissenheit geht der Willensbestimmung voraus; sie ist also vom Willen unabhängig und darum unfreiwillig. Die nachfolgende Unwissenheit ist eine Folge der Willensbestimmung und deshalb freiwillig. Einen Einfluß auf die Freiheit des Handelns kann nur die vorhergehende Unwissenheit ausüben. Von ihr gilt folgender Lehrsatz:

Lehrsatz 6. Was aus unüberwindlicher Unwissenheit geschieht, ist unfreiwillig; was aus überwindlicher Unwissenheit geschieht, ist wenigstens in seiner Ursache frei gewollt.

Beweis. — Was aus unüberwindlicher Unwissenheit geschieht, wird vom Verstande nicht erkannt und kann auch nicht erkannt werden, solange die Unwissenheit eine unüberwindliche ist; was aber der Verstand nicht erkennt, das kann der Wille nicht wollen, mithin auch nicht freiwillig wollen; folglich ist die aus unüberwindlicher Unwissenheit gesetzte Handlung, wenigstens insofern sie aus Unwissenheit hervorgeht, nicht freiwillig und kann daher unter dieser Rücksicht dem Handelnden weder zum Verdienst noch zum Mißverdienst angerechnet werden.

4. Was dagegen aus überwindlicher und schuldbarer Unwissenheit geschieht, ist immer wenigstens indirekt gewollt und freiwillig; denn wenn auch im Augenblick des Handelns die Erkenntnis fehlt, so könnte und sollte sie doch vorhanden sein; der Mangel an Erkenntnis beruht auf einer Pflichtverletzung und ist in dieser gewollt

Anmerkung. — Das von der Unwissenheit des normalen Menschen Gesagte läßt sich leicht auf die durch krankhafte Zustände mehr oder minder Geistesgestörten anwenden. Beispiele unüberwindlicher, auf pathologischen Gründen beruhender Unwissenheit sind die verschiedenen Arten eigentlicher Verrücktheit und die damit verbundenen Wahnideen, überhaupt alle eigentlichen Bewußtseinsstörungen (Bewußtlosigkeit, eingeengtes Bewußtsein, gefälschtes Bewußtsein), wie sie in Delirien, epileptischen und hysterischen Anfällen und in der Hypnose vorkommen. Wer nicht weiß, wer er ist, der kann für die Handlung, die er in diesem Zustande vollbringt, nicht verantwortlich sein. Andere Ursachen pathologischer Unwissenheit sind: Schwäche des Gedächtnisses, Erinnerungslosigkeit, Erinnerungstäuschungen, Halluzinationen und Illusionen.

§ 2. Die Begierde.

Unter Begierde (concupiscentia) verstehen wir hier nicht nur das Verlangen[1]), sondern alle Akte positiven sinnlichen Strebens, also auch Liebe,

[1]) Ueber die Leidenschaften und ihre Einteilung s. II. 2. Abs. 4—5, 338 ff.

Zorn usw. nach ihrer positiven Seite hin. In ihrem Verhältnis zum Willensakte betrachtet, ist die Begierde eine vorhergehende oder eine nachfolgende. Nachfolgend ist sie, wenn der Wille die Ursache der Begierde ist, indem er diese absichtlich wachruft oder unterhält oder freiwillig etwas tut, wodurch sie voraussichtlich wachgerufen wird. Kommt dagegen die Begierde der Betätigung des Willens zuvor und übt sie einen Einfluß auf die Willensentschließung aus, so heißt sie vorhergehende Begierde. Bei Beurteilung des Einflusses der Begierde auf die Willenshandlung kommt selbstverständlich nur die vorhergehende Begierde in Frage. Dabei ist jedoch zu beachten, daß die in bezug auf einen Willensakt nachfolgende Begierde bezüglich der folgenden Willensakte vorhergehend sein kann.

Lehrsatz 7. Die vorhergehende Begierde vermindert die Freiheit des Handelns.

Beweis. — Die Freiheit besteht in der Indifferenz des Willens; die Begierde vermindert aber diese Indifferenz; denn die Hinlenkung der Aufmerksamkeit auf den Gegenstand der Begierde schwächt zunächst die Erkenntnis bezüglich der höheren Motive. Sodann erscheint unter dem Einflusse der Begierde das sinnliche Gut angenehmer, schöner und reizender, als es ohne diesen Einfluß erscheinen würde; dadurch wächst natürlich die Anziehungskraft dieses Gutes. Der Wille wird kräftiger zu ihm hingezogen und erfährt somit eine Verminderung seiner Indifferenz. Endlich ist die Begierde von mehr oder weniger starker Erregung des Organismus begleitet, was den freien Gebrauch der Vernunft und die ruhige Ueberlegung in etwa behindert. Gleichwohl hebt der Einfluß der Begierde allein die Indifferenz des Willens nicht auf; das zeigt sich, so oft der Verstand das sinnliche Vergnügen als eine Verletzung der Pflicht hinstellt; dann kann und soll der Wille dem sinnlichen Gut entsagen.

Anmerkung. — Wer den Einfluß der Begierde auf die Freiheit des Handelns beurteilen will, muß zunächst feststellen, ob die Steigerung des Triebes innerhalb der Grenzen seelischer Gesundheit bleibt oder ob sie krankhafter Natur ist. Im ersten Falle vermindert sie zwar die Freiheit, hebt sie aber nicht auf. Anders verhält es sich mit jenen Trieben, die auf krankhafter Grundlage beruhen. Wenn diese immer wieder auftreten und sich in die Tat umsetzen, bevor eine ruhige Überlegung stattfinden kann, oder wenn sie zwar ins Bewußtsein fallen, aber trotz der Abwehr des Willens nicht gehemmt werden können, so liegt das Hemmnis des Zwanges vor.

§ 3. Die Furcht.

Unter Furcht (timor) verstehen wir hier alle Akte des Zurückweichens vor einem gegenwärtigen oder zukünftigen Übel, vor inneren oder äußeren Schwierigkeiten, wie Furcht, Trauer, Schrecken, Verzweiflung. Ist das Übel ein bedeutendes, so spricht man von einer schweren Furcht, andernfalls von einer leichten. Absolut schwer heißt die Furcht, wenn das Übel durchschnittlich für alle Menschen groß ist, relativ schwer, wenn es nur auf eine bestimmte Klasse von Menschen oder auf einzelne Menschen den Eindruck eines großen Übels macht. — Bezüglich des Einflusses der Furcht auf die Freiheit des Handelns gilt folgender Lehrsatz:

Lehrsatz 8. Durch die Furcht wird die Freiheit vermindert, aber nicht aufgehoben, solange die zur Überlegung nötige Besinnung bleibt.

Beweis. — 1. Solange die Furcht die zum freien Handeln nötige Überlegung nicht hindert, kann sie die Freiheit nicht ganz aufheben. Denn frei ist, was mit Erkenntnis des Zweckes aus der Selbstentscheidung des Willens

hervorgeht. Solange aber der Gebrauch der Vernunft nicht gehindert ist, entscheidet sich der Wille mit Erkenntnis des Zweckes.

2. Dagegen wird durch die Furcht die Freiheit der Handlung *vermindert*. Denn die Furcht lenkt die Aufmerksamkeit des Verstandes auf die Größe des Übels hin; dadurch wird aber der Wille aus seiner Indifferenz hinausgedrängt und zu dem hingetrieben, was Befreiung von dem drohenden Übel verspricht.

Anmerkung. — Das Maß der durch die Furcht verursachten Einschränkung der Freiheit hängt von der Verfassung der einzelnen Persönlichkeit ab. Für kränkliche, nervenschwache, zum Trübsinn geneigte Personen wird manches zur Quelle schwerer Furcht, was einen Gesunden nur wenig affiziert. Bei manchen ist die Furcht und Angst organisch begründet und erfährt infolge physischer Schwäche eine krankhafte Steigerung, wie z. B. bei Neurasthenikern. Die Freiheit wird indes nur dann gänzlich aufgehoben, wenn unter dem Einflusse der Furcht der Geist sich verwirrt, was bei gesunden und kräftigen Menschen nicht leicht zutrifft.

§ 4. Der Zwang.

Zwang (violentia) nennt man eine von außen her einwirkende physische Kraft, die eine dem Willen unterworfene Fähigkeit gegen das Widerstreben des Willens zur Betätigung antreibt oder an ihrer Betätigung hindert. Die Akte des Willens selbst können dem Zwange nicht unterliegen, wohl aber die Akte anderer Fähigkeiten, die für gewöhnlich der Herrschaft des Willens unterstehen. Erzwungen nennt man demnach jene Akte, die vom Willen abhängen können und normalerweise abhängen sollen, aber in Wirklichkeit gegen die Neigung des Willens erfolgen oder ausbleiben. Ob die Gewalt, die dem Willen entgegenarbeitet, außer dem einzelnen *Menschen* oder nur außer seiner *Willenssphäre* liegt, darauf kommt es nicht an. Der Wille befindet sich auch dann in einer Zwangslage, wenn die Nerven und Muskeln, die mit der Ausführung der vom Willen befohlenen Akte betraut sind, aus irgendeinem vom Willen unabhängigen Grunde in Tätigkeit versetzt werden oder ihren Dienst versagen. So oft also eine der Herrschaft des Willens unterstehende Fähigkeit gegen den Befehl des Willens sich äußert, liegt das Hemmnis des Zwanges vor. — In bezug auf die Freiwilligkeit der genannten Akte gilt folgender Lehrsatz:

Lehrsatz 9. Jeder gegen den Willen des Handelnden ausgeübte Zwang hebt die Freiheit des Handelns vollständig auf.

Der Satz bedarf kaum eines Beweises. Es ist klar, daß jene Handlungen, die für gewöhnlich der Herrschaft des Willens unterstehen, nicht mehr frei sind und dem Willen nicht zugerechnet werden können, wenn sie *bei vollem Widerstreben des Willens* erzwungen werden.

Anmerkung. — Im allgemeinen hat es der Wille in seiner Gewalt, Vorstellungen hervorzurufen und abzuweisen; es können aber auch gegen seine Entschließung und trotz seines Widerstandes Phantasiebilder und Erinnerungen sich einstellen und immer wiederkehren. Dasselbe gilt von den Tätigkeiten des Verstandes und den Regungen des sinnlichen Strebevermögens; in solchen Fällen haben wir es mit einem vom Organismus ausgehenden Zwang zu tun; man spricht dann von Zwangsvorstellungen[1]), Zwangsideen, Zwangsantrieben.

[1]) Nach Westphal sind Zwangsvorstellungen („fixe Ideen") „solche Vorstellungen, welche gegen und wider Willen des betreffenden Menschen in den Vordergrund des Bewußtseins treten, welche sich nicht verscheuchen lassen, den normalen Ablauf der Vorstellungen hindern und durchkreuzen, welche der Befallene stets als abnorm, ihm fremdartig anerkennt, und denen er mit seinem gesunden Bewußtsein gegenübersteht" (vgl. Eisler, Wörterbuch der philos. Begriffe III³ [1912]).

Zweiter Abschnitt.

Die menschlichen Handlungen als sittliche Handlungen.[1]

Erstes Kapitel.

Die Sittlichkeit im allgemeinen.

Sittlichkeit (von Sitte) oder Moralität (moralitas) ist eine Eigenschaft der freien Handlungen, durch die sie des Lobes oder Tadels, des Verdienstes oder Mißverdienstes fähig sind. Sittlichkeit ist also nicht gleichbedeutend mit sittlicher Gutheit, sondern ist ein Gattungsbegriff, der die sittliche Gutheit und Schlechtheit als Arten umschließt. Wenn wir nichtsdestoweniger im Deutschen oft das sittlich Gute einfachhin sittlich, das sittlich Schlechte dagegen unsittlich nennen, so ist das nur eine abgekürzte Redeweise. Auf die Frage, worin nun die Sittlichkeit bestehe, oder was eine freie Handlung des Lobes oder Tadels, des Verdienstes oder Mißverdienstes fähig mache, geben nicht alle dieselbe Antwort. Die einen finden das Wesen der Sittlichkeit in der Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung mit der Sittennorm. Andere definieren die Sittlichkeit als die Beziehung der freien Handlung zur Sittennorm. Nach einer dritten Ansicht ist eine Handlung bezw. Unterlassung dadurch sittlich, daß sie in ihrem Verhältnis zur Sittennorm erkannt und im Lichte dieser Erkenntnis frei gewollt ist. Danach schließt die Sittlichkeit ein Zweifaches ein: die Erkenntnis der Beziehung der Handlung zur Sittennorm und die unter dem Eindrucke dieser Erkenntnis erfolgte freie Entscheidung des Willens. Dieser Ansicht treten wir bei. Was im besonder: Norm der Sittlichkeit sei, steht hier noch nicht in Frage.

Lehrsatz 10. Sittlich ist eine Handlung dadurch, daß sie mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zur Sittennorm frei gewollt ist

Begründung. — 1. Das Wesen der Sittlichkeit besteht in jener Eigenschaft der Handlung, die bei allen Menschen für das Urteil maßgebend und entscheidend ist, daß die Handlung sittlich ist, d. h. Lob oder Tadel verdient. Nun gilt aber allgemein jede in ihrer Beziehung zur Sittennorm erkannte und als solche frei gewollte Handlung als sittlich, während jede in ihrer Beziehung zur Sittennorm nicht erkannte oder unter dieser Rücksicht nicht frei gewollte Handlung als nicht zur sittlichen Ordnung gehörig angesehen wird. Denn will jemand beurteilen, ob eine Handlung sittlich sei, d. h. Lob oder Tadel verdiene, so achtet er immer nur darauf, ob der Handelnde seine Handlung in ihrem Verhältnis zur Sittennorm erkannt und im Lichte dieser Erkenntnis frei gewollt habe. So oft dies der Fall ist, hält er die Handlung für sittlich und deshalb für lobenswürdig oder tadelnswert; im entgegengesetzten Falle spricht er ihr den Charakter einer sittlichen Handlung gänzlich ab.

2. Die sittliche Handlung ist offenbar sittlich durch etwas; was kann das sein? Ist etwa der Willensakt als solcher ohne alles Weitere schon sittlich. Das steht, wie eben gezeigt wurde, im Widerspruch mit der Überzeugung der Menschheit. Der Wille kann sich ja auch im Traume betätigen, und doch wird niemand zugeben, daß ein schlafender, träumender Mensch fähig sei, eine sittlich gute oder schlechte Handlung zu setzen. Oder besteht die Sittlichkeit in einer zum Willensakte hinzutretenden Realität? Diese Annahme

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 154 ff.

wäre wissenschaftlich nur dann zu rechtfertigen, wenn sie die einzig mögliche Erklärung der Sittlichkeit böte, was nach dem oben Gesagten nicht zutrifft. Besteht aber die Sittlichkeit nicht in einer vom Willensakte verschiedenen Realität, so kann sie nur noch bestehen *entweder* in der Beziehung der Handlung zur Sittennorm *oder* in der Übereinstimmung der Handlung mit der Norm der Sittlichkeit *oder* darin, daß die Handlung mit Rücksicht auf ihr Verhältnis zur Sittennorm frei gewollt ist. Nun ist aber die erste Erklärung zu weit und unbestimmt. Nach ihr wäre schon jeder frei gewollte Gedanke an die Sittennorm sittlich, weil der Gedanke mit seinem Gegenstande notwendig in Beziehung steht. Auch die zweite Erklärung der Sittlichkeit ist nicht annehmbar; denn sie verwechselt offenbar die Sittlichkeit im allgemeinen mit dem, was die sittliche Handlung zu einer guten oder einer schlechten macht. Folglich ist eine Handlung dadurch sittlich, daß sie mit *Rücksicht auf ihr Verhältnis zur Sittennorm frei gewollt ist*

Erste Anmerkung. — Die in obigem Satze aufgestellte Definition gilt von der Sittlichkeit in ihrem ursprünglichen und *eigentlichen* Sinne. Sittlich im eigentlichen Sinne sind aber nur die freien *Handlungen*; gleichwohl sind nicht alle freien Handlungen in derselben Weise sittlich: die einen sind unmittelbar sittlich, die andern nur mittelbar. *Unmittelbar* und in sich selbst sittlich sind nur die Akte des Willens; denn dieser ist die einzige in sich und formell freie Fähigkeit. Die Akte der übrigen Fähigkeiten sind nur mittelbar sittlich, d. h. sie gehören nur deshalb der sittlichen Ordnung an, weil sie vom freien Willen abhängen und unter Berücksichtigung ihrer Beziehung zur Sittennorm von ihm befohlen werden. Studieren, Almosengeben, Reden u. dgl. können ohne Zweifel sittliche Handlungen sein; sie sind es aber nicht in Kraft der Fähigkeit, aus der sie unmittelbar hervorgehen, sondern nur infolge ihrer Abhängigkeit vom freien Willen. Ihre Sittlichkeit ist also eine *mittelbare* und äußere, immerhin aber Sittlichkeit im eigentlichen Sinne.

Was dagegen nicht Handlung ist, kann man nur im übertragenen, *uneigentlichen* Sinne sittlich nennen. Wie wir nämlich die Benennung „gesund", die eigentlich nur eine Eigenschaft des lebendigen Körpers ist, auch auf andere Dinge, wie Nahrung, Gesichtsfarbe usw. wegen ihrer Beziehung zum gesunden Körper, übertragen, so nennen wir auch manche Dinge, die nicht Handlungen sind, sittlich, weil sie mit den sittlichen Handlungen in Beziehung stehen. In diesem uneigentlichen Sinne spricht man von „sittlichen Gesetzen (Sittengesetzen), sittlichen Tugenden, sittlicher Verpflichtung, sittlichen Grundsätzen, Zuständen" usw. Die genannten Dinge sind teils etwas Physisches, z. B. die sittlichen Tugenden, die durch Übung gewonnene Fertigkeiten, mithin *Wirkungen* des sittlichen Handelns sind, teils *bloße Beziehungen*, wie die sittliche Verpflichtung, die vom Verstand als die bleibende Wirkung eines Gesetzes oder eines Vertrages aufgefaßt wird.

Zweite Anmerkung. — Jede sittliche Handlung ist *zurechenbar*, d. h. sie kann der handelnden Person als ihrer frei wirkenden Ursache zugeschrieben werden. *Wodurch* ist nun aber eine Handlung zurechenbar, d. h. was ist der *Formalgrund der Zurechenbarkeit* einer Handlung? Allgemein wird zugegeben, daß nur eine mit Bewußtsein und Freiheit gesetzte Handlung zurechenbar ist; daraus folgt, daß die Freiheit der Handlung jedenfalls der *Erkenntnisgrund* ihrer Zurechenbarkeit ist; sie ist aber auch ihr *Formalgrund*. Denn nur deshalb halten wir uns für berechtigt, eine Handlung dem Handelnden zuzurechnen, gewissermaßen auf Rechnung zu setzen, weil er den Charakter der Handlung erkannte und sie mit Freiheit vollbrachte. Der Zurechenbarkeit der Handlung entspricht im Handelnden selbst

die Zurechnungsfähigkeit. Von dieser unterscheidet sich die Verantwortlichkeit dadurch, daß man bei der Zurechnungsfähigkeit an die Beziehung der Tat zum Handelnden selbst denkt, bei der Verantwortlichkeit aber an die Beziehung des Handelnden zu andern Personen, die ihn für sein Handeln zur Rechenschaft ziehen können. Die Verantwortlichkeit setzt die Zurechnungsfähigkeit voraus.

Zweites Kapitel.

Gibt es einen wesentlichen Unterschied zwischen gut und bös?

Die in ihrer Beziehung zur Sittennorm erkannten und frei gewollten Handlungen gehören alle der sittlichen Ordnung an, haben aber nicht alle den gleichen sittlichen Wert. Das erkennen alle Menschen an, indem sie zwischen sittlich guten und sittlich schlechten Handlungen unterscheiden. Nun entsteht aber die Frage: gibt es zwischen guten und bösen Handlungen einen unverrückbaren und unwandelbaren Unterschied? Der Sinn dieser Frage kann natürlich nicht der sein: ob alles, was zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Verhältnissen sittlich gut oder böse ist, immer und unter allen Verhältnissen gut oder böse ist. Es ist ja selbstverständlich, daß das nur durch ein positives Gesetz Gebotene aufhört, gut oder bös zu sein, sobald es durch das Gesetz nicht mehr geboten oder verboten ist. Die obige Frage hat vielmehr folgenden Sinn: Gibt es überhaupt Handlungen, die, unabhängig von jedem menschlichen oder göttlichen Gesetz, aus sich selbst, d. h. ihrer Natur nach sittlich gut oder sittlich schlecht sind?

§ 1. Verschiedene Ansichten.[1])

1. Viele Philosophen leugnen, daß der allgemein anerkannte Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen in der Natur der Handlungen selbst begründet sei, sie führen ihn ausschließlich auf äußere positive Ursachen zurück und heißen deshalb Moralpositivisten. Bei näherer Bestimmung der Ursache dieses Unterschiedes weichen sie jedoch voneinander ab; die einen bezeichnen den menschlichen, die andern den göttlichen Willen als den objektiven Unterscheidungsgrund zwischen gut und bös.

1) Zur ersten Klasse gehört unter andern Thomas Hobbes (1588 bis 1679). Nach seiner Ansicht ist das sittlich Gute ein relativer Begriff, der sich nach der Verschiedenheit des Begehrenden ändert; ein allgemein gültiger Maßstab für gute und böse Handlungen ist erst durch das Staatsgesetz entstanden; gut ist, was das Staatsgesetz gebietet, was es verbietet, ist bös oder sittlich schlecht. Was daher in einem Staate gut sei, könne in einem andern schlecht sein und umgekehrt.[2]) Charles François de Saint-Lambert (1717—1803) ist derselben Meinung; nur substituiert er dem Staatsgesetze die öffentliche Meinung. Bernhard von Mandeville (1670 bis 1733) sieht in der Unterscheidung zwischen guten und bösen Handlungen eine Erfindung einflußreicher Männer.[3]) Nach den modernen Evolutionisten sind die Begriffe von gut und bös Erzeugnisse des menschlichen Gesellschaftslebens. Friedrich Paulsen[4]) (1846—1908) will nicht nur jedem Volke, sondern auch jedem Stand und Geschlecht, ja jedem einzelnen Menschen einen eigenen Unterschied zwischen gut und bös gewahrt wissen; was für den einen

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 183 ff.
[2]) Hobbes, De homine c. 11, 5; Leviathan c. 6; De cive c. 12.
[3]) The fable of the bees or private vices, public benefits. London 1814.
[4]) System der Ethik I [7—8] 19.

Menschen sittlich gut ist, könne für einen andern schlecht und bös sein. Nach Friedrich Nietzsche[1]) (1844—1900) war die Unterscheidung zwischen gut und bös im moralischen Sinne ursprünglich unbekannt. Was der Stärkere tat, war gut; was dagegen das unterdrückte Volk tat, war schlecht (schlicht). Erst in späteren Zeiten begannen die Unterdrückten aus Haß gegen ihre Unterdrücker deren Gebaren als etwas sittlich Schlechtes und ihre eigene Handlungsweise als sittlich gut zu bezeichnen. Für die geistig Vornehmen gibt es auch heute weder Gutes noch Schlechtes im moralischen Sinne. Der „Übermensch" steht jenseits von gut und bös.

2) Die zweite Klasse der Moralpositivisten leitet den Unterschied zwischen gut und bös vom Willen Gottes ab. So Wilhelm von Okkam (gest. 1347)[2]), Johannes Gerson (1363—1429)[3]), später René Descartes (1569—1650) und Samuel Pufendorf (1632—1694). Daß Descartes[4]) diese Ansicht vertritt, ist leicht begreiflich; läßt er doch auch die metaphysische Ordnung vom freien Willen Gottes abhängig sein. Pufendorf[5]) führte den Unterschied zwischen gut und bös unmittelbar auf das Gesetz und durch dieses auf den Willen Gottes zurück.

2. Nach den Scholastikern gibt es einen wesentlichen, in der Natur der Dinge begründeten Unterschied zwischen gut und bös, der für alle Menschen und alle Zeiten unabänderlich derselbe ist. Allerdings ist nicht alles, was heute gut oder böse ist, immer und überall gut oder bös. Vieles ist an und für sich sittlich gleichgültig und wird erst gut oder schlecht infolge eines gebietenden oder verbietenden Gesetzes. Es gibt aber auch viele andere Handlungen, die unabhängig von jedem, auch dem göttlichen Willen und Gesetz ihrer Natur nach sittlich gut oder verwerflich sind und gerade deshalb von Gott geboten oder verboten werden mußten. Wir sagen „sittlich gut oder verwerflich"; denn die Scholastiker behaupten nicht, daß unabhängig von jedem Gesetze für den Menschen eine eigentliche Verpflichtung besteht, das zu tun, was seiner Natur nach gut ist, und das zu unterlassen, was seiner Natur nach bös ist; ebensowenig behaupten sie, daß das seiner Natur nach Gute ohne Beziehung zum verpflichtenden Willen Gottes seinen sittlichen Vollwert besitzt und als verdienstlich gelten kann. Ihre Lehre vom wesentlichen Unterschiede zwischen gut und bös enthält nur die Behauptung, daß es Handlungen gibt, die, wenn sie auch nicht geboten oder verboten wären, doch ihrer Natur nach irgendwie den Charakter des Guten oder des Bösen an sich tragen. Daß dem so sei, werden wir im folgenden zeigen.

§ 2. Begründung des wesentlichen Unterschiedes.

Lehrsatz 11. Es gibt Handlungen, die unabhängig von jedem, auch dem göttlichen Willen ihrer Natur nach sittlich gut oder schlecht sind.

Erster Beweis. — Die Wahrheit unseres Satzes läßt sich schon aus dem Begriffe des Guten herleiten. Was vom Guten im allgemeinen, das gilt auch vom sittlich Guten. Gut ist aber eine Handlung, wenn sie der Natur des Handelnden angemessen ist, schlecht, wenn sie ihr nicht angemessen ist. Die sittlichen Handlungen des Menschen sind also sittlich gut, wenn sie der

[1]) Zur Genealogie der Moral (1892) 29; Jenseits von Gut und Böse (1891) 225—257. Vgl. Cathrein, Moralphilos. I^6 168.
[2]) In II. Sent. q. 19 ad 3 4.
[3]) De vita spirit lect. 1, coroll. 10 11.
[4]) Medit. de prima philos. Resp. 6, n. 6.
[5]) De jure naturae et gent. I, 1, c, 2, § 6.

vernünftigen Menschennatur entsprechen, während sie im entgegengesetzten Falle sittlich schlecht sind. Nun gibt es aber Handlungen, die durch sich selbst und unabhängig von jeder Willensäußerung der menschlichen Natur entsprechen, und andere, die ihr widersprechen; denn es läßt sich nicht leugnen, daß es, auch abgesehen von jedem Gebot, dem vernünftigen Menschen angemessen ist, Gott, seinen Schöpfer und letzten Endzweck, zu verehren und zu lieben, daß es dagegen höchst unangemessen ist, ihn zu lästern und zu hassen. Gottesverehrung und Gottesliebe sind also durch sich selbst sittlich gut, Gotteslästerung und Gotteshaß durch sich selbst sittlich schlecht. Aehnliches gilt von vielen andern Handlungen, insbesondere auch von solchen, die auf das gesellschaftliche Leben fördernd oder störend einwirken; der Mensch ist nämlich durch seine vernünftige Natur auf den friedlichen und freundschaftlichen Verkehr mit andern Menschen angewiesen. Alle Handlungen also, die das gesellschaftliche Leben fördern und sicherstellen, z. B. die Akte der Treue, Ehrlichkeit, Nächstenliebe, entsprechen der vernünftigen Menschennatur und sind mithin sittlich gut; jene Handlungen dagegen, die das gesellschaftliche Leben hindern, wie Diebstahl, Mord, Verrat, sind gegen die vernünftige Natur und ebendeshalb sittlich schlecht.

Es gibt also Handlungen, die nicht erst infolge eines Gebotes oder Verbotes, sondern ihrer Natur nach, gut oder bös sind. Wie dieser Unterschied schon durch das Verhältnis der Handlungen zur vernünftigen Menschennatur vor jedem Gesetze besteht, so kann er auch durch kein Gesetz aufgehoben werden. Und da die menschliche Natur immer und überall wesentlich dieselbe ist, so sind alle Handlungen, die ihr angemessen sind, für alle Menschen und zu allen Zeiten gut, und die mit ihr im Widerspruch stehen, für jeden Menschen und jederzeit sittlich schlecht.

Zweiter Beweis. — Einen weiteren Beleg für den wesentlichen Unterschied zwischen gut und bös liefert die Ueberzeugung des Menschengeschlechts: Alle Menschen machen einen Unterschied zwischen gut und bös. Diese allgemein übliche Unterscheidung beschränkt sich aber nicht auf gute und böse Handlungen im allgemeinen, sondern erstreckt sich auf ganz bestimmte Handlungen, von denen die einen immer und überall als gut, die andern ebenso allgemein als böse angesehen werden. So gelten z. B. Gottesverehrung, Liebe zu den Eltern, Wahrhaftigkeit, Vaterlandsliebe bei allen, auch den am tiefsten stehenden Naturvölkern aller Zeiten als etwas sittlich Gutes und Lobenswertes, während Gotteslästerung, Mißhandlung der Eltern, Verlogenheit, Landesverrat immer und überall als etwas Schlechtes und Tadelnswertes angesehen werden. Mit der Tatsache, dieser allgemeinen Ueberzeugung müssen die Moralpositivisten sich abfinden.[1]) Wie erklären sie diese?

1. Alle, die den Unterschied zwischen gut und bös auf den menschlichen Willen zurückführen, antworten, Handlungen wie die genannten seien durch die Gesetze und die Gewohnheit der Völker gefordert oder verboten und deshalb allgemein für sittlich gut oder schlecht angesehen worden. Doch wer sieht nicht, daß diese Erklärung das Rätsel nicht löst, sondern nur in eine andere Form bringt? Wie kommt es denn, daß in der Beurteilung jener Handlungen die Gesetze und Gewohnheiten aller Völker so auffallend übereinstimmen, und daß diese Übereinstimmung Jahrtausende hindurch bestehen konnte, obschon die Gesetze und Gewohnheiten der Völker einem beständigen Wechsel unterworfen waren? Auf diese Frage kann man unmöglich eine befriedigende Antwort ge-

[1]) Eingehend hat diese Tatsache ethnographisch nachgewiesen Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. 3 Bde. Freiburg 1914.

ben, wenn man den Unterschied zwischen gut und bös auf den freien Willen der Menschen zurückführt

2. Annehmbarer könnte die Erklärung jener Positivisten erscheinen, die den Unterschied zwischen gut und bös durch den göttlichen Willen entstehen lassen; sie geben wenigstens für eine allgemeine Tatsache einen allgemeinen Grund an. Indes übersehen sie, daß die Menschen nicht nur in der Beurteilung der sittlichen Qualität mancher Handlungen übereinstimmen, sondern mit gleicher Einmütigkeit der Ansicht sind, daß jene Handlungen notwendig gut oder böse seien, und daß ihre Gutheit oder Schlechtheit auch durch den göttlichen Willen nicht aufgehoben werden könne. Kein Mensch wird sich einreden lassen, daß es im Belieben der Gottheit steht, den Gotteshaß, die Verachtung der Eltern, die Verleumdung zu gebieten und zu sittlich guten, tugendhaften Handlungen zu machen. — Aber selbst wenn das möglich wäre, so könnte doch der Wille Gottes die Übereinstimmung der Menschen in Beurteilung des sittlichen Wertes mancher Handlungen nicht erklären. Nach den Begriffen der Heiden, welche die größere Hälfte der Menschheit darstellen, waren nämlich die Willensentscheidungen der Götter keineswegs unabänderlich; außerdem nahmen es die Götter selbst nicht sehr genau mit gut und bös und huldigten durchweg einer sehr laxen Moral. Wie konnte aber bei diesen Anschauungen eine freie Willensäußerung der Gottheit in den Menschen die allgemeine und unzerstörbare Überzeugung hervorrufen, daß bestimmte Handlungen immer und unter allen Umständen gut, andere aber schlecht seien? Wenn also demungeachtet diese Ueberzeugung allgemein vorhanden war und durch Jahrtausende in der Menschheit fortlebte, so konnte das seinen Grund nur in der klaren Erkenntnis haben, daß jene Handlungen aus sich selbst und wesentlich gut oder schlecht seien. Nur diese Annahme bietet eine befriedigende Erklärung der tatsächlichen Übereinstimmung der Menschen in der Beurteilung mancher sittlichen Handlungen.

Dritter Beweis. — Der Moralpositivismus führt zu Ungereimtheiten: 1. Beruht der Unterschied zwischen gut und bös auf menschlicher Veranstaltung, dann ist: 1) jedes Gesetz und jede Gewohnheit sittlich gut, mögen sie noch so unsinnig und vernunftwidrig sein. Handlungen, die jeder als sittlich schlecht verurteilt, wie Mord, Diebstahl, Meineid, Blutschande, würden aufhören, schlecht zu sein, sobald sie durch das menschliche Gesetz nicht mehr verboten wären, und fingen an, gut zu sein, wenn sie zur Gewohnheit würden. — 2) Noch mehr, ein sittlich schlechtes Gesetz wäre von vornherein unmöglich; denn sittlich schlecht kann ein Gesetz nur unter der Bedingung sein, daß es gegen eine Sittennorm verstößt, die über dem Gesetze steht. — 3) Auch eine Moralphilosophie könnte es nicht geben; denn diese muß als Wissenschaft allgemein gültige und notwendige Grundsätze aufstellen, die für jeden maßgebend sind. Von solchen Grundsätzen kann aber keine Rede mehr sein, wenn es keinen in der Natur der Dinge liegenden unveränderlichen Maßstab für die Beurteilung der menschlichen Handlungen gibt, wenn bei diesem Volke gut sein kann, was bei jenem schlecht ist, und wenn das, was heute sittlich gut ist, in einer späteren Zeit sittlich schlecht werden kann.

2. Auch die Annahme, daß der freie Willensentschluß Gottes letzter Grund des Unterschiedes von gut und bös sei, führt zu Folgerungen, die der gesunden Vernunft widersprechen. Danach hätte nämlich Gott bestimmen können, daß alles, was tatsächlich sittlich gut ist, sittlich schlecht wäre und umgekehrt; er hätte z. B. den Gotteshaß befehlen und belohnen, die Gottesverehrung verbieten und bestrafen können! — Und was würde erst aus der Heiligkeit Gottes? Diese besteht darin, daß Gott nur das Gute wollen kann, das Böse aber verabscheuen muß. Wenn es aber keine absolut unveränderliche Norm (in Gott selbst) gibt, nach welcher der göttliche Wille sich richtet, so kann man von

einer Heiligkeit gar nicht mehr reden, es sei denn, daß man die Heiligkeit Gottes darin bestehen läßt, daß er will, was er eben will.

Es muß also eine objektive, unveränderliche Norm des sittlich Guten geben, die von jedem, auch dem göttlichen Willen unabhängig ist. Welches diese Norm sei, haben wir im folgenden zu untersuchen.

Dritter Abschnitt.

Die Sittennorm.

Erstes Kapitel.

Begriff der Sittennorm.

1. Sittennorm oder Moralprinzip nennt man den inneren Grund des Unterschiedes zwischen sittlich guten und schlechten Handlungen, insofern er uns als Zeichen oder Merkmal zur Erkenntnis dieses Unterschiedes dient. Bei der sittlichen Gutheit oder Schlechtheit der Handlung muß man aber die Gutheit oder Schlechtheit der Handlung (die subjektive oder formale Gutheit oder Schlechtheit) von der Gutheit oder Schlechtheit des Gegenstandes (der objektiven Gutheit oder Schlechtheit) unterscheiden. Formal oder im eigentlichen Sinne gut oder schlecht sind nur die freien Handlungen und durch diese der Wille und der ganze Mensch. Nur das freie Wollen ist im eigentlichen Sinne gut oder schlecht, wie es auch allein Lob und Tadel, Belohnung und Strafe verdient. Ob aber das Wollen gut oder schlecht sei, hängt vom Gegenstande des Willensaktes ab; denn was der Wille zum Wollen mitbringt, ist wesentlich immer dasselbe. Wenn wir also eine wesentliche Unterscheidung zwischen den Betätigungen des Willens machen und den einen Willensakt gut, den andern schlecht nennen, so muß diese Verschiedenheit der Akte ihren Grund in der Verschiedenheit der Gegenstände haben, auf welche die Akte gerichtet sind.

Daß der Wille überhaupt von der Gutheit und Schlechtheit des Gegenstandes beeinflußt wird, erklärt sich daraus, daß er nach dem Gegenstande strebt, wie dieser in sich ist; er wird daher durch die Niedrigkeit des Gegenstandes selbst erniedrigt, durch die Vollkommenheit des Gegenstandes erhöht und geadelt. Strebt der Wille nach einem guten Gegenstande, so ist sein Wollen gut, im entgegengesetzten Fall ist es schlecht. Die Gutheit und Schlechtheit des Gegenstandes ist demnach der Grund der Gutheit und Schlechtheit des Willensaktes, und die Frage nach der Sittennorm, d. h. nach dem Merkmal, nach dem wir den inneren Unterschied zwischen den sittlich guten und schlechten Handlungen erkennen, führt uns zur Frage nach dem Grunde des Unterschiedes zwischen den sittlich guten und schlechten Gegenständen, mit denen die Handlungen sich befassen; die subjektive Gutheit und Schlechtheit hängt von der objektiven Gutheit und Schlechtheit ab.

Subjektive Gutheit oder Schlechtheit ist eine ausschließliche Eigenschaft der freien menschlichen Handlungen; die objektive Gutheit oder Schlechtheit dagegen kommt zwar auch den menschlichen Handlungen zu, aber außerdem noch vielen andern Dingen, die keine menschlichen Handlungen sind. So ist z. B. Gott ein angemessener Gegenstand der menschlichen Liebe, aber ein unangemessener oder schlechter Gegenstand des menschlichen Hasses. Aehnliches läßt sich vom Gemeinwohl, von dem Wohlergehen der Nebenmenschen u. dgl. sagen.

Der gewöhnlichste Gegenstand des menschlichen Willens sind jedoch die menschlichen Handlungen selbst. Denn bevor der Wille sich frei zu einer Handlung entschließt, muß der Verstand sie erkannt, nach ihrem sittlichen Charakter beur-

teilt und dem Willen als gut oder schlecht vorgestellt haben. Insofern nun diese Handlung schon vor ihrer Ausführung dem Verstande vorschwebt und von ihm als gut oder schlecht erkannt und dem Willen vorgestellt wird, ist sie objektiv gut oder schlecht. Diese objektive Gutheit oder Schlechtheit ist vom Willen unabhängig und eine Eigenschaft der Handlung selbst. Der Wille wird erst subjektiv gut oder schlecht, wenn er sich zu der vom Verstande als gut oder schlecht vorgestellten Handlung entschließt. Wenn wir daher oben sagten, die sittliche Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen hänge von ihrem Gegenstande ab, wie dieser in sich ist, so ist damit der Gegenstand gemeint, wie er nach dem Urteile des Verstandes in sich ist, d. h. wie er dem Willen vom Verstande vorgestellt wird. Es kann daher vorkommen, daß der Wille durch einen sittlich guten Gegenstand, der aber vom Verstande irrtümlich als schlecht vorgestellt wird, sittlich schlecht wird, während anderseits ein sittlich schlechter Gegenstand das Wollen zu einem sittlich guten macht, wenn er vom Verstande infolge eines unverschuldeten Irrtums als sittlich gut vorgestellt wird.

Wie wir schon bemerkten, ist der Grund des objektiven Unterschiedes der guten und bösen Gegenstände und Handlungen auch das Kennzeichen oder Merkmal oder die Norm, nach der wir das sittlich Gute und Schlechte unterscheiden. Jede andere Norm, nach der sich das Gute und Böse als solches beurteilen ließe, würde eine positive Offenbarung voraussetzen.

2. In Beantwortung der Frage, welches die Sittennorm der menschlichen Handlungen sei, ist die Meinungsverschiedenheit sehr groß. Doch lassen sich diese Meinungen auf zwei Hauptsysteme zurückführen. Nach den einen ist die Sittennorm etwas außer der menschlichen Natur Liegendes, nach den andern ist es die menschliche Natur selbst. Nach jenen sind also gewisse Handlungen deshalb gut, weil sie zur Erreichung eines dem Menschen äußeren höchsten Zweckes dienlich sind (Utilitarismus); nach diesen sind sie gut, weil sie zur Natur des Menschen im richtigen Verhältnis stehen. — Der Utilitarismus ist Eudämonismus oder Progressismus, je nach der Verschiedenheit des Gutes, in dem man den höchsten Zweck des Menschen findet. Der Eudämonismus sieht den höchsten Zweck des Menschen in der Glückseligkeit (εὐδαιμονία), der Progressismus in der Kulturentwicklung (progressus) der menschlichen Gesellschaft. — Von denjenigen, welche die menschliche Natur als Sittennorm aufstellen, betrachten die einen die Handlung nur in ihrem Verhältnis zum Erkenntnisvermögen (Intuitionismus), die andern in ihrem Verhältnis zur ganzen Menschennatur. Dieser Ansicht treten wir bei; sie wurde zuerst von Aristoteles aufgestellt und dann von der Scholastik näher bestimmt und begründet.

Zweites Kapitel.

Falsche Sittennormen.

§ 1. Die Sittennorm des Eudämonismus.

Eudämonisten heißen jene Moralphilosophen, die das irdische Glück für den höchsten Zweck des Menschen halten. Alle Handlungen, die diesem Zwecke dienen, gelten ihnen als sittlich gut, alle, die ihn hindern als sittlich schlecht. Unter irdischem Glück verstehen manche das individuelle oder persönliche Glück, und dazu gehört nach ihnen ausschließlich oder vorzugsweise die sinnliche Lust (Hedonisten, von ἡδονή), so im Altertum Aristippus (435—354 v. Chr.), in neuerer Zeit Helvetius (1715—1771) und de la Mettrie (1709—1751). Andere dehnen den Begriff des irdischen Glückes auf das gesamte Lebensglück aus und nennen jene Handlungen sittlich

gut, die dem „wohlverstandenen Selbstinteresse" Rechnung tragen. Zu diesen zählen Demokrit (460—350 v. Chr.), Epikur (341—270 v. Chr.), Petrus Gassendi (1592—1655), Baruch Spinoza (1632—1677). Hauptrepräsentant dieser Lehre ist in England Jeremias Bentham (1748—1832), in Deutschland Ludwig Andreas Feuerbach (1804—1872).

Nach Herbert Spencer (1820—1903)[1]), der die materialistische Evolutionstheorie auch auf die Moralphilosophie anwendet, sind nur jene Handlungen einfachhin gut, die Lust ohne jede Beimischung von Schmerz erzeugen. Im jetzigen Stadium der menschlichen Entwicklung sind dergleichen Handlungen wegen der unvermeidlichen Kollisionen des Privatwohls mit dem Gemeinwohl nicht möglich, und deshalb gibt es für den Menschen heute noch keine absolut guten, sondern nur relativ gute Handlungen. Die Anpassung der einzelnen Menschen an das Gesamtwohl ist eben noch sehr unvollkommen. Mit dem Fortschritt der Entwicklung werden jedoch die Differenzen zwischen Privatwohl und Gemeinwohl immer mehr ausgeglichen, die egoistischen Triebe werden sich den sozialen Verhältnissen allmählich anpassen, so daß schließlich jeder gerade dadurch der Gesamtheit am meisten dient, daß er seine eigene Lust sucht. Dann wird die Harmonie zwischen Egoismus und Altruismus vollkommen sein. Wenn man, um das Gesagte an einem Beispiele zu erläutern, in der Periode vollkommener Entwicklung der Menschheit einem reichen Lebemann sagte: Mein Herr, hätten Sie nicht die Güte, im Interesse des Gesamtwohls ihr Geld zum Opfer zu bringen? so würde seine Antwort lauten: Was, „zum Opfer zu bringen"? Kann es denn ein Opfer für mich sein, das zum Gesamtwohl Notwendige zu leisten? Hier ist meine Börse; ich kenne keine größere Lust, als das zum Gesamtwohl Notwendige hinzugeben! Und wie wird sich diese wunderbare Umwandlung in der Menschheit vollziehen? Durch die Sympathie, d. h. die Mitfreude, andern wohlzutun.

Während die zuerst genannten Eudämonisten das persönliche Wohlergehen mit Überordnung über das Gesamtwohl als Sittennorm aufstellen und deshalb Privateudämonisten heißen, sehen die Sozialeudämonisten die Sittennorm im Gesamtwohl, im Privatwohl nur insofern, als es die Grundlage des Gesamtwohls bildet. Wir sahen soeben, wie Spencer den allerdings mißglückten Versuch machte, sich auf letzteren Standpunkt zu erheben. Den Sozialeudämonisten sind beizuzählen Richard Cumberland (1632 bis 1718), Pufendorf, ferner August Comte (1798—1857)[2]) John Stuart Mill (1806—1873), Ernst Laas (1837—1885), Friedrich Paulsen (1846—1908). Auch Arthur Schopenhauer (1778—1860) ist Sozialeudämonist, insofern ein Pessimist es sein kann, der für den einzelnen Menschen wie für die menschliche Gesellschaft jedes positive Glück in Abrede stellt. Das ganze Glück des Menschen und der Menschheit besteht nach Schopenhauer in der Abwesenheit von Schmerz und Elend. Deshalb nennt er jene Handlungen gut, durch die der Mensch ohne jene Beimischung egoistischer Motive das Elend seiner Mitmenschen zu lindern sucht.

Lehrsatz 12. Norm der Sittlichkeit ist weder das Privatwohl noch die allgemeine Wohlfahrt.

Erster Teil: Nicht das Privatwohl.

Erster Beweis. — Der Privateudämonismus stützt sich auf grundfalsche

[1]) Tatsachen der Ethik (übersetzt von Vetter, Stuttg. 1879) 69 ff. Vgl. Cathrein, Die Ethik des Darwinismus, eine Kritik der Ethik Herb. Spencers, 1885.

[2]) Nach dem von Comte aufgestellten Moralprinzip: Vivre pour autrui, wird der Sozialeudämonismus auch Altruismus genannt. Ueber Comte vgl. Herm. Gruber S. J., Aug. Comte, der Begründer des Positivismus. Freiburg 1889.

Voraussetzungen. Er setzt notwendig voraus, daß der einzelne Mensch in keiner wesentlichen Abhängigkeit von Gott stehe, sondern absoluter Selbstzweck sei, und daß des Menschen höchster Zweck während seines zeitlichen Lebens im größtmöglichen Genusse der irdischen Güter bestehe. Diese zwei Grundsätze sind die notwendige Grundlage jeder Art von Privateudämonismus; ihre Unhaltbarkeit wurde schon früher bewiesen; der Mensch ist nicht Selbstzweck, sondern hat die Bestimmung, Gott, seinen Schöpfer, durch Beobachtung des Sittengesetzes zu verherrlichen; des Menschen höchster Zweck im gegenwärtigen Leben ist ferner kein anderer als die Vorbereitung auf seine zukünftige Glückseligkeit im Jenseits. Diese Vorbereitung kann aber unmöglich darin bestehen, daß er in den Freuden und Genüssen des gegenwärtigen Lebens aufgeht und sich um das zukünftige unsterbliche Leben nicht kümmert.

Zweiter Beweis. — Auch in seinen Konsequenzen ist der Privateudämonismus durchaus verwerflich:

1. Das gesellschaftliche Leben, für das der Mensch durch seine Natur bestimmt ist, verlangt von den einzelnen Gliedern der Gesellschaft mancherlei Opfer; denn die Einzelinteressen stehen mit den Interessen der Gesamtheit erfahrungsgemäß sehr oft in Widerspruch. Und doch läßt sich die allgemeine Wohlfahrt nur erreichen, wenn das Privatinteresse ihr untergeordnet wird. Wäre also dieses der höchste Zweck des Menschen und die Norm der Sittlichkeit, dann müßte man die für das gesellschaftliche Leben unerläßliche Unterordnung des Privatinteresses unter das Gemeinwohl als sittlich schlecht verurteilen, und jeder wäre als Mensch verpflichtet, unbekümmert um das Wohl und Wehe seiner Mitmenschen, nur sich selbst und seinen persönlichen Interessen zu leben. Was würde dann aber aus der Familie, dem Staate und der menschlichen Gesellschaft werden?

Einwand. Die Opfer, die für die Gesamtheit gebracht werden, kommen indirekt den einzelnen Gliedern wieder zugute.

Antwort. In manchen Fällen mag das zutreffen, in den meisten dürfte aber das Gegenteil sich bewahrheiten, selbst wenn man den einzelnen Menschen und die Opfer, die er für die Gesamtheit zu bringen hat, nur abstrakt und unbestimmt betrachtet. Oder welcher irdische Vorteil wird z. B. dem Vaterlandsverteidiger dafür zuteil, daß er sein Leben für die Gesamtheit opfert? Betrachtet man aber die einzelnen Menschen und ihre Leistungen im konkreten, so wird man finden, daß die Opfer oft unvergleichlich größer sind als der indirekte Gewinn, den sie einbringen.

2. Ist das Privatwohl höchste Norm der Sittlichkeit, dann sind alle Mittel, die es fördern, sittlich gut, und der Mensch ist um so besser, je mehr er durch alle ihm zu Gebote stehenden Mittel sein Privatinteresse zu fördern sucht. Sind z. B. Meineid, Mord, Verrat für diesen Zweck geeignet, so sind sie ebenso viele sittlich gute Handlungen, und die Staatsgesetze, die dergleichen gemeinschädliche Handlungen verbieten, sind sittlich schlecht. Ein Raubmörder, der zu seinem persönlichen Vorteil einige hundert Menschen hingeschlachtet, wäre ein privateudämonistischer Heiliger.

3. Die von den Privateudämonisten aufgestellte Lehre nimmt dem menschlichen Leben seinen wahren Wert und seine ganze Würde. Nach ihr ist ja das Leben des Menschen nichts als ein rastloses Streben und Ringen nach möglichst großem Genuß. Es unterscheidet sich vom Leben des vernunftlosen Tieres nur dadurch, daß der Mensch mehr Mittel zur Verfügung hat, seine egoistischen Triebe zu befriedigen, und daß sein Genuß, weil vollkommener bewußt, auch intensiver ist.

Zweiter Teil: Nicht die allgemeine Wohlfahrt.

Die Behauptung, eine Handlung sei nur dann sittlich gut, wenn sie das Gesamtwohl der Menschheit fördert, ist nur in der Voraussetzung richtig, daß die Handlung mit der wahren Sittennorm übereinstimmt und unter Gesamtwohl

das wahre Wohl der menschlichen Gesellschaft verstanden wird; dem richtig verstandenen irdischen Wohle der Menschheit kann eine wahrhaft gute Handlung nur förderlich sein. Das ist aber nicht der Sinn, in dem die Sozialeudämonisten ihre Behauptung verstehen; sie denken sich vielmehr unter Gesamtwohl das irdische Wohl mit Ausschluß jeder Beziehung zum jenseitigen Leben und stellen überdies die so verstandene irdische Wohlfahrt als höchste Norm der Sittlichkeit auf. Das widerstreitet aber sich erkannten Wahrheiten und führt zu Konsequenzen, die sich mit der allgemeinen Ueberzeugung der Menschheit nicht vertragen.

Erster Beweis. — 1. Der Mensch hat die Pflicht, Gott, seinen Schöpfer und sein Endziel, zu lieben und zu verehren, gleichviel ob dadurch das irdische Wohl der Menschen gefördert wird oder nicht. Ist aber die Gottesliebe und Gottesverehrung eine Pflicht des Menschen, so ist sie für ihn auch eine sittlich gute Handlung. Folglich gibt es Handlungen, die unabhängig von dem Nutzen, den sie für das Gesamtwohl haben, sittlich gut sind; mithin ist die allgemeine Wohlfahrt nicht höchste Norm der Sittlichkeit.

2. Die allgemeine Wohlfahrt könnte nur unter der Bedingung höchste Sittennorm sein, daß die menschliche Gesellschaft keinen höheren Zweck hätte, sondern sich Selbstzweck wäre. Nun ist aber Gott der Schöpfer das letzte Endziel sowohl der einzelnen Menschen als der menschlichen Gesellschaft, und diese unveräußerlichen, ihm zustehenden Rechte hat er keineswegs auf die Menschheit übertragen durch die in seiner Güte und Weisheit getroffene Anordnung, daß das sittlich gute Handeln dem Gemeinwohl zum Nutzen gereicht.

Zweiter Beweis. — 1. Es ist eine unanfechtbare Wahrheit, daß der sittliche Wert der menschlichen Handlungen vom menschlichen Willen abhängt. Mit dieser Wahrheit ist aber die Lehre, daß die menschlichen Handlungen durch ihre Gemeinnützigkeit sittlich gut seien, unvereinbar. Denn in den meisten Fällen hängt die Gemeinnützigkeit einer Handlung von äußeren, rein zufälligen Ursachen und Verhältnissen ab, auf die der Wille gar keinen Einfluß hat. Ein Mensch mit guten Talenten und einigen ererbten Millionen kann in seiner sozialen Stellung für das Gemeinwohl ungleich mehr leisten als ein anderer, dem solche von seinem Willen unabhängigen Vorteile abgehen. Bei gleich gutem Willen, das Gemeinwohl zu fördern, und bei gleich großer Anstrengung würde der eine, dank seiner zufälligen Vorteile, dem Gemeinwohl viel mehr nützen als der andere. Nach dem Grundsatze des Sozialeudämonismus müßten also seine Handlungen auch einen weit größeren sittlichen Wert haben. Ja es könnte vorkommen, daß jemand trotz der Absicht, das Gemeinwohl zu schädigen, eine sittlich gute Tat vollbringt, wenn nämlich seine Handlung gegen seinen Willen zum Besten des Gemeinwesens gereicht. Was der Handlung ihren sittlichen Wert gibt, ist ja nach dem Sozialeudämonismus einzig und allein die tatsächliche Förderung des Gemeinwohls.

Man entgegnet vielleicht, der gute Wille werde selbstverständlich vorausgesetzt. — Lassen wir das einmal gelten und fragen wir nur: Wann ist denn der Wille gut? Nach den Gegnern ist er es nur dann, wenn er sich ausschließlich vom Beweggrunde der allgemeinen Wohlfahrt leiten läßt. Wie wenige Handlungen werden aber dann das Prädikat „sittlich gut" verdienen!

2. Wenn die Förderung des Gemeinwohls höchster Zweck der einzelnen Menschen und Norm der Sittlichkeit ist, dann haben alle Menschen, die diesen Zweck nicht erfüllen können, kein Recht auf Existenz, und es wäre eine sittlich gute Tat, alle schwächlichen, krüppelhaften, altersschwachen, irrsinnigen Individuen, die doch nur eine Last für die menschliche Gesellschaft sind, ohne Erbarmen aus der Welt zu schaffen.

§ 2. Die Sittennorm des Progressismus.

Nach der gemeinsamen Lehre der Progressisten ist die Kulturentwicklung nicht etwa Mittel zum Glück der Menschen, sondern höchster Zweck, dem sich das Glück der einzelnen Menschen als Mittel unterzuordnen hat. Sittlich gut ist demnach eine Handlung dadurch, daß sie die Kulturentwicklung fördert. Man sieht es auf den ersten Blick, daß die Sittennorm des Progressismus aus dem Pantheismus herausgewachsen ist, der im einzelnen Menschen nur eine Erscheinung, ein Moment in der Entwicklung des Absoluten sieht und ihm demgemäß als höchste Aufgabe die Mitarbeit an dieser Entwicklung zuweist.

Schleiermacher (1768—1834) ist der Ansicht, vom Standpunkte des Individuums könne man von einem höchsten Gute überhaupt nicht reden, das höchste Gut könne nur etwas Soziales sein und bestehe in dem stetigen Kulturfortschritt der Menschheit. Das Gut der einzelnen Menschen sei die Mitarbeit am Kulturfortschritt und die Teilnahme an den Früchten derselben. Nach Hegel (1770—1831) ist die höchste Entwicklung des Absoluten der Staat. Höchste Aufgabe und Pflicht aller einzelnen Menschen sei es, Mitglieder des Staates zu sein. Aehnliches lehren Schelling (1755—1854), Friedrich Krause (1781—1832), Heinrich Ahrens (1808—1874). Eduard von Hartmann (1842—1908) faßt die Sache etwas nüchterner auf; als echter Pessimist hält er den ganzen Kulturfortschritt für eine Reihe von Illusionen, denen durch die Welterlösung, d. h. Weltvernichtung, ein definitives Ende bereitet wird. Nach Wilhelm Wundt (1832—1920) sind nur jene „Zwecke" sittlich, die sich der öffentlichen Wohlfahrt irgendwie unterordnen. Öffentliche Wohlfahrt und allgemeiner Fortschritt sind „objektive geistige Werte", die aus dem gemeinsamen Geistesleben der Menschheit hervorgehen und neue objektive Werte von noch reicherem Inhalt erzeugen. Die letzten sittlichen „Zwecke" sind die sog. humanen; sie bestehen in der Hervorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen, deren Zweckobjekt der allgemeine Geist der Menschheit ist. Da aber das eigentliche Wesen des Sittlichen unausgesetztes Streben ist, so kann keine der erreichten Stufen der Sittlichkeit als bleibender Zweck betrachtet werden. Der letzte Zweck ist demnach ein idealer, unerreichbarer; nächster Zweck ist der Fortschritt in der Vervollkommnung der Menschheit.[1])

Lehrsatz 13. Die menschlichen Handlungen sind nicht deshalb sittlich gut, weil sie dem Kulturfortschritt dienen.

Beweis. — Die meisten gegen den Sozialeudämonismus vorgebrachten Gründe sprechen auch gegen den Progressismus. Wie jener, so macht auch dieser die Menschheit zum Selbstzweck und leugnet damit die Unterordnung des Menschen unter Gott. Während er so die Gesamtheit der Menschen vergöttert, erniedrigt er die einzelnen Individuen zum bloßen Mittel und Werkzeug der Gesamtheit und vernichtet dadurch die persönliche Würde des Menschen. — Außerdem seien folgende Gründe erwähnt:

1. Nach der Ueberzeugung aller Vernünftigen sind die irdischen Güter dem Menschen als Mittel zur Erreichung seiner Bestimmung gegeben. Der Progressismus stellt dieses Verhältnis auf den Kopf: er macht die irdischen Güter zum Zwecke des Menschen, den Menschen aber zum Mittel für Beschaffung der irdischen Güter. Aber, sagt man, die Kultur fördert ja notwendig das Glück der Menschen! Diese Ausflucht ist einem echten Progressisten nicht gestattet, er würde damit die Wohlfahrt der Menschheit als Sittennorm aufstellen und wäre Sozialeudämonist geworden. Uebrigens ist es nicht einmal wahr, daß das Glück der Menschheit eine notwendige Folge des Kulturfortschritts ist. Lehrt

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 293 ff.

denn nicht die offenkundige Erfahrung, daß der Kulturfortschritt und das Glück der menschlichen Gesellschaft sehr oft in umgekehrtem Verhältnis stehen? Bei hoher Kultur kann ein großer Teil des Volkes in geistiger und leiblicher Sklaverei, in Not und Elend schmachten. Die immer mehr um sich greifende Unzufriedenheit und die Unsicherheit aller Verhältnisse in unsern Zeiten hoher Kultur liefern den schlagenden Beweis, daß der Kulturfortschritt die Menschen nicht notwendig glücklich und zufrieden macht.

2. Wäre der Kulturfortschritt die Norm der Sittlichkeit, so müßte immer und überall mit dem Fortschritt in der Kultur der Fortschritt in der Sittlichkeit gleichen Schritt halten; ein Volk würde also in sittlicher Beziehung um so höher stehen, je mehr bei ihm Kunst und Wissenschaft blühen, Gewerbe und Handel sich ausbreiten und vervollkommnen. Tatsächlich sinkt das Niveau der Sittlichkeit oft ungefähr in demselben Maße, als die Kulturentwicklung steigt.

§ 3. Die Norm der Gefühls- und Geschmacksmoral.[1])

Die Wahrnehmung, daß auch ungebildete Menschen sittlich Gutes und Schlechtes ohne vieles Nachdenken mit Sicherheit zu unterscheiden wissen, brachte einige Philosophen auf den Gedanken, es müsse im Menschen ein eigenes Unterscheidungsvermögen für gut und bös geben, das, ähnlich wie die Sinne, seinen Gegenstand unmittelbar erfaßt. Deshalb stellten sie die unmittelbare Anschauung, eine Art „moralischen Sinn" (sensus moralis), als Norm der Sittlichkeit auf. So die Engländer Shaftesbury (1671—1713), und Francis Hutcheson (1694—1747). Nach Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819) hat der Mensch ein eigenes Vermögen, durch das er die Wahrheiten, wenigstens die der Moral und Religion, unmittelbar erschaut oder fühlt und Gutes und Böses voneinander unterscheidet. Adam Smith (1723—1790) meint, um die sittliche Qualität der eigenen Handlungen beurteilen zu können, müsse man zuerst unparteiischer Beurteiler der Handlungen anderer werden, wobei man sich in deren Lage hineinzudenken habe. Finde die Handlungsweise der andern unsere Sympathie, so sei sie gut. Denselben Maßstab müßten wir nachher an unsere eigenen Handlungen anlegen. Sittennorm ist also nach ihm die Sympathie oder das Mitgefühl, und die Grundforderung der Sittlichkeit lautet: Handle so, daß der unparteiische Beobachter mit dir sympathisieren kann! Johann Friedrich Herbart (1776—1841) betrachtet die Moralphilosophie als einen Teil der Ästhetik. Die Tugendlehre gilt ihm als ein Teil der Kunstlehre, der vor den übrigen Teilen nur den Vorzug hat, daß seine Vorschriften den Charakter der Verpflichtung an sich tragen.

Lehrsatz 14. Weder der moralische Sinn noch der sittliche Geschmack eignen sich als Sittennorm.

Erster Teil: Nicht der moralische Sinn.

Beweis. — Der moralische Sinn, d. h. eine vom Verstande verschiedene geistige Erkenntnisfähigkeit, ist eine Fiktion. Aber selbst wenn es einen geistigen moralischen Sinn gäbe, so könnte dieser doch nicht Sittennorm oder Moralprinzip, sondern höchstens Erkenntnisprinzip des Guten und Bösen sein. Bei der Frage nach der Sittennorm handelt es sich um den objektiven Grund, weshalb die eine Handlung gut, die andere schlecht ist. Auf diese Frage kann man aber nicht antworten: diese Handlung ist gut, weil sie den (subjektiven) moralischen Sinn befriedigt; jene Handlung ist schlecht, weil sie ihn nicht befriedigt. Man müßte sonst weiter fragen: Weshalb wird denn der moralische Sinn durch die eine Handlung befriedigt, durch die andere nicht? Antwortet man

[1]) Cathrein, Moralphilos. I[6] 252 ff.

darauf: weil die eine Lust gewährt, die andere nicht — so ist man Privateudämonist. Sagt man: weil durch die eine die allgemeine Wohlfahrt gefördert wird, durch die andere nicht — so ist man Sozialeudämonist. Lautet die Antwort: weil die eine Handlung im Gegensatz zur andern dem Kulturfortschritt dient — so ist man Anhänger des Progressismus.

Zweiter Teil: Nicht der sittliche Geschmack.

Beweis. — 1. Herbart setzt mit Kant voraus, die sittliche Gutheit der Willensakte sei vom Gegenstande unabhängig; dieser werde vielmehr erst dadurch gut, daß er gewollt werde. Diese Voraussetzung ist aber falsch; denn der Gegenstand ist offenbar nicht deshalb gut, weil er gewollt wird, sondern er wird deshalb gewollt, weil er gut ist; die Gutheit des Gegenstandes ist der Grund, weshalb er gewollt wird.

2. Sind die sittlichen Urteile nur Geschmacksurteile, nur der Ausdruck von ästhetischem Wohlgefallen oder Mißfallen, dann ist jede Beunruhigung wegen Verletzung der sittlichen Ordnung geradezu eine Torheit. Freilich haben diese Geschmacksurteile nebenbei auch den Charakter der Verpflichtung; allein das kann kein Grund zur Beunruhigung sein, zumal da Herbart nicht einmal anzugeben weiß, woher ihnen ihre verpflichtende Kraft komme. Ein Mensch, der sein Leben nach den sittlichen Urteilen einrichtet, handelt eben geschmackvoll; weigert er sich, die mit der Beobachtung der sittlichen Vorschriften verbundenen Opfer zu bringen, so handelt er geschmackwidrig; das ist alles. Ob das wohl ausreicht, den Menschen, allen Versuchungen zum Trotz, zu einem sittlichen Leben wirksam anzutreiben?

§ 4. Sittennorm des kategorischen Imperativ.[1])

Nachdem Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft" die Unmöglichkeit der Metaphysik nachzuweisen gesucht und so die Grundlage einer wissenschaftlichen Moralphilosophie zerstört hatte, suchte er mit Hilfe der praktischen Vernunft ein neues Fundament zu schaffen. Zum Ausgangspunkt nimmt er den Begriff des guten Willens, den er „dem gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft" entlehnt. Einfachhin gut ist nur der gute Wille, weil nur er einen von Erfolg und Mißerfolg unabhängigen Wert besitzt. Bald darauf aber stellt er, unbekümmert um die Ueberzeugung der Menschheit, die ganz neue und unbewiesene Behauptung auf, nur jener Wille sei gut, der das Gesetz aus reiner Pflicht beobachte; wer aus einem andern Beweggrunde als dem der reinen Pflicht das Gesetz erfülle, handle zwar legal, aber nicht sittlich. Nach Kant genügt es also nicht, daß der Wille mit dem Gesetze übereinstimmt, er verlangt außerdem, daß die Pflicht der ausschließliche Beweggrund der Beobachtung des Gesetzes („Maxime") sei. Die Maxime ihrerseits ist nur dann gut, wenn sie die Form der Gesetzmäßigkeit annehmen kann oder, wie Kant sagt, „wenn ich wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werden solle".

Da nur das pflichtmäßige Wollen als solches sittlich gut ist, so kommt die Materie des Wollens für die Beurteilung der Sittlichkeit gar nicht in Betracht. Schon aus diesem Grunde kann, nach der Auffassung Kants, die Norm der Sittlichkeit nicht in der Materie oder dem Gegenstande, sondern nur in der Form gefunden werden. Dazu kommt, daß die Materie des Wollens nur einen hypothetischen Imperativ (wenn du diesen Zweck ereichen willst, mußt du so handeln) ermöglicht, während die Norm der Sittlichkeit sich nur als kategorischer Imperativ denken läßt. Eine solche allgemein gültige und not-

[1]) Vgl. O. Willmann, Geschichte des Idealismus III. 463 ff.; Cathrein, Moralphilos. I[6] 233 ff.; A. Deneffe, Kant und die katholische Wahrheit, 1922.

wendige Sittennorm läßt sich aber aus der Erfahrung, die nur Besonderes und Kontingentes bietet, nicht gewinnen; deshalb muß der kategorische Imperativ die Form eines „synthetischen Urteils a priori" annehmen. Der kategorische Imperativ in Form eines synthetischen Urteils a priori ist also die Norm der Sittlichkeit. Aber woher kommt denn der kategorische Imperativ? Aus der praktischen Vernunft selbst, die ebendeshalb autonom und nomothetisch ist. Nur dann handelt der Mensch wahrhaft sittlich, wenn er sein eigenes Vernunftgebot, und zwar aus reiner Achtung vor ihm (aus Pflicht), erfüllt; Heteronomie, d. h. Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz, ist mit wahrer Sittlichkeit unverträglich.

Lehrsatz 15. Der kategorische Imperativ der autonomen Vernunft kann nicht als Sittennorm gelten.

Beweis. — 1. Sehen wir uns zuerst die Voraussetzung an, auf die Kant sein ganzes Moralsystem aufbaut. Es ist der Grundsatz: Sittlich gut ist nur jener Wille, der sich bei Beobachtung des Gesetzes ausschließlich von der Pflicht leiten läßt. Einen Beweis für die Wahrheit dieses bis dahin unerhörten Satzes sucht man bei Kant vergebens. Daß dieser Satz unmittelbar evident sei, wagt auch Kant nicht zu behaupten; er beruft sich daher auf den „gemeinen Gebrauch der praktischen Vernunft", d. h. auf die psychologische Erfahrung. Aber wie steht es mit dieser Erfahrung? Sind die Menschen wirklich überzeugt, daß der Wille nur dann sittlich gut handle, wenn er sich ausschließlich von der Pflicht bestimmen läßt, und daß jede Rücksicht auf das Interesse des Handelnden die sittliche Gutheit der Handlung vernichte. Sicherlich nicht! Viele vom Sittengesetze gebotene Handlungen werden allgemein für gut angesehen, auch wenn sie nicht aus dem Beweggrunde der reinen Pflicht hervorgehen. So ist z. B. die Hilfe, die man einem Armen oder Kranken aus Mitleid leistet, nach allgemeiner Ueberzeugung eine sittlich gute Tat, auch wenn sie durch die Umstände geboten ist. Außerdem gibt es viele Handlungen, zu denen man gar nicht verpflichtet ist, z. B. die Aufopferung im Dienste der Kranken, und die nichtsdestoweniger alle für sittlich gut halten. Ja gerade den zuletzt genannten Handlungen legen die Menschen einen besonders hohen sittlichen Wert bei, weil sie gesetzt werden, ohne von der Pflicht gefordert zu sein. Die Voraussetzung Kants erweist sich demnach als positiv falsch.

2. Unhaltbar ist auch die Behauptung Kants, daß der kategorische Imperativ als synthetisches Urteil a priori aufzufassen sei. Der Stoff dieses Urteils sei nämlich aus der Erfahrung genommen, die Verbindung des Prädikats mit dem Subjekte aber (d. h. die Idee der absoluten Verpflichtung mit dem Wollen) werde a priori hergestellt. Demgegenüber wurde schon in der „Kritik" [1]) nachgewiesen, daß es synthetische Urteile a priori überhaupt nicht gibt.

3. Nicht besser ist es mit der „Autonomie der praktischen Vernunft" bestellt. Autonom könnte die menschliche Vernunft nur unter der Voraussetzung sein, daß der Mensch Selbstzweck und keinem höheren Zwecke untergeordnet wäre. Dieser Irrtum, der die ganze moralische Ordnung über den Haufen wirft, hat aber bereits in dem, was früher über die Bestimmung des Menschen gesagt wurde, seine Widerlegung gefunden.

4. Ein Irrtum ist es ferner, wenn Kant behauptet, die Autonomie der Vernunft sei eine notwendige Voraussetzung der Sittlichkeit, und die Heteronomie sei mit wahrer Sittlichkeit unverträglich. Kant sucht diese Behauptung zu beweisen, aus dem schon oben als falsch erwiesenen Grundsatze, daß nur jener Wille gut sei, der sich ausschließlich von der Pflicht leiten lasse, und daß der Wille aus reiner Pflicht nur dann handeln könne, wenn er sein eigener Gesetzgeber sei.

[1]) Lehmen, Logik, Kritik [4], S. 222 ff.

Drittes Kapitel.

Die wahre Sittennorm. [1])

Bevor der Wille sich zum Handeln entschließt, wird ihm von der Vernunft die Handlung auch nach ihrem sittlichen Werte vorgestellt. Dieses Vernunfturteil über die sittliche Qualität der Handlung ist die nächste, subjektive Norm des sittlichen Handelns. Die Vernunft ist aber in ihrem Urteil nicht frei, sondern an die Ordnung der Dinge gebunden. Wenn sie daher eine Handlung als sittlich gut, eine andere als sittlich schlecht vorstellt, so muß sie eine objektive Norm haben, an der sie die Handlungen mißt und gute und böse Handlungen unterscheidet. Bei der Frage nach der Sittennorm handelt es sich nun um diese objektive Norm der Sittlichkeit, d. h. um den Grund und Maßstab des unabhängig von der Erkenntnis bestehenden Unterschiedes zwischen guten und bösen Handlungen. Insofern die objektive Norm als solche von der Vernunft erkannt und bei Beurteilung des sittlichen Wertes der Handlungen als Maßstab angelegt wird, ist sie auch Erkenntnisnorm oder Norm der Unterscheidung von gut und bös. Objektive Norm der Sittlichkeit und Erkenntnisnorm der Sittlichkeit sind demnach sachlich eins und dasselbe.

Von den objektiv guten und bösen Handlungen kommen hier nur diejenigen in Betracht, die es von Natur aus sind. Auszuscheiden sind demnach jene Handlungen, die, aus sich indifferent sind und erst durch das positive Gesetz gut oder bös werden; ferner muß auch bei den ihrem Wesen nach guten und schlechten Handlungen davon abgesehen werden, daß sie durch das Naturgesetz geboten und verboten sind. Obwohl nämlich das seinem Wesen nach Gute und Böse seinen vollen sittlichen Wert und Unwert, zumal seine Verdienstlichkeit und Mißverdienstlichkeit erst durch den gebietenden (ratenden) und verbietenden Willen Gottes erhält, so ist es doch ohne die Beziehung auf diesen Willen und unabhängig von der Verpflichtung im eigentlichen Sinne gut und böse. Gott gebietet ja das von Natur aus Gute, weil es gut ist, und muß das von Natur aus Böse verbieten, weil es böse ist. Die Verpflichtung setzt also den objektiven Unterschied von gut und bös und folglich auch den Grund dieses Unterschiedes, d. h. die Sittennorm, voraus.

Welches ist nun diese Sittennorm? Einige Scholastiker sind der Meinung, die sittliche Gutheit und Schlechtheit der Handlung werde durch deren Verhältnis zum Endziel des Menschen bestimmt; stimme die Handlung mit dem Endziel überein, fördere sie es, so sei sie dadurch sittlich gut; stimme sie aber mit dem Endziel des Menschen nicht überein, hemme sie es, so sei sie dadurch sittlich schlecht. Nach dieser Ansicht besteht also die sittliche Gutheit und Schlechtheit formell in ihrer Nützlichkeit und Schädlichkeit in bezug auf das Endziel des Menschen; da aber der Mensch alle seine Handlungen der Sittennorm anpassen muß, so ist sein Handeln nur dann ein gutes, wenn es nach der Absicht des Handelnden auf das (erkannte) Endziel gerichtet ist,

Andere unterscheiden eine nächste Sittennorm der menschlichen Handlungen und eine letzte Norm aller Sittlichkeit. Als nächste Norm bezeichnen sie mit Aristoteles die vernünftige Menschennatur als solche, als letzte und allgemeine Norm die Wesenheit Gottes. Dieser Ansicht schließen wir uns an und bemerken zu ihrem richtigen Verständnis folgendes:

Der Ausdruck „die vernünftige Menschennatur als solche" darf nicht so verstanden werden, als ob die Vernunft oder das Höhere im Menschen mit Aus-

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 190 ff.; Frins, De act. hum. II. n. 64 ff.

schluß des Niedern der Maßstab sei, nach dem sich der Mensch in seinem Tun und Lassen zu richten hätte. Wäre das der Fall, so müßten alle Handlungen, die dem leiblichen Wohle des Menschen angemessen sind, als sittlich schlecht oder wenigstens als indifferent gelten. Nach der Scholastik ist die ganze Menschennatur Norm der Sittlichkeit, allerdings mit der ihr wesentlichen Unterordnung des niederen Teiles unter den höheren, der Sinnlichkeit unter die Vernunft, weil die vernünftige Seele die substantielle Form ist, die das Wesen des Menschen bestimmt. Nach dieser Lehre können daher auch jene Handlungen sittlich gut sein, die dem niederen Teile des Menschen entsprechen, wenn sie nur, wie der hl. Thomas sagt, durch Teilnahme vernünftig werden, d. h. sich unter der Leitung der Vernunft so vollziehen, wie es sich für ein vernünftiges Sinnenwesen geziemt. Wenn z. B. der Mensch beim Genuß von Speise und Trank sich an das Maß hält, das dem ganzen Menschen, auch den höheren Fähigkeiten, zuträglich ist; wenn er sich dabei in bezug auf die Umstände und die Art und Weise so benimmt, wie wir es von einem vernünftigen Sinnenwesen erwarten, so ist die Handlung sittlich gut, sonst sittlich schlecht.

Anderseits kann es vorkommen, daß Handlungen, die dem höheren Menschen für sich genommen angemessen sind, dennoch sittlich schlecht sind, wenn sie nämlich auf den niederen Teil nicht die nötige Rücksicht nehmen und dadurch der Menschennatur als Ganzem unangemessen sind.

Die Menschennatur darf auch nicht für sich allein betrachtet werden; sie muß auch in ihren Beziehungen zu den andern Wesen, die durch die Tätigkeit des Menschen betroffen werden, aufgefaßt werden. Die Wesen nun, zu denen der Mensch in Beziehung steht, sind Gott, die Mitmenschen und die vernunftlosen Geschöpfe. Der Mensch hat die wesentliche Bestimmung und Aufgabe, Gott, seinen Schöpfer, zu verherrlichen und in seinem Besitze selig zu werden; was mit dieser Bestimmung in Einklang steht, ist seiner vernünftigen Natur angemessen und sittlich gut; was sich mit ihr nicht verträgt, ist seiner Natur unangemessen, mithin sittlich schlecht. Der Mensch hat ferner die natürliche Bestimmung, mit andern Menschen zusammenzuleben und zusammenzuwirken, er ist von Natur ein gesellschaftliches Wesen; alles also, wodurch das von der Vernunft geforderte gesellschaftliche Leben ermöglicht und gefördert wird, ist der menschlichen Natur angemessen und sittlich gut, was dagegen das soziale Leben hindert und stört, ist ihr unangemessen und sittlich schlecht. Endlich steht der Mensch auch in vielfacher notwendiger Beziehung zu den vernunftlosen Geschöpfen; diese sollen ihm Mittel zur Erreichung seiner verschiedenen Ziele, besonders zur Erreichung seines inneren und äußeren Endzweckes sein; so oft er sich also der vernunftlosen Geschöpfe zur Förderung dieser Zwecke bedient, handelt er seiner vernünftigen Natur gemäß und deshalb gut, andernfalls ist sein Handeln vernunftwidrig und sittlich schlecht. — Durch jede Handlung, die seiner vernünftigen Natur angemessen ist, fördert der Mensch auch sein Endziel, die Verherrlichung Gottes und seine eigene Glückseligkeit; denn Gott bewegt den Menschen durch seine Natur zum Endziele hin.

Die vernünftige Menschennatur als solche in den genannten Beziehungen zu sich selbst, zu Gott, zu den Mitmenschen und der vernunftlosen Schöpfung ist die nächste Norm der Sittlichkeit für alle menschlichen Handlungen. Letzte Sittennorm für den Menschen ist das, worin die menschliche Natur ihren letzten Grund hat, die Wesenheit Gottes. Diese ist letzte Sittennorm nicht nur für den Menschen, sondern für jedes wirkliche oder mögliche vernunftbegabte Wesen.

Lehrsatz 16. Nächste Norm der Sittlichkeit für den Menschen ist die vernünftige Menschennatur als solche, letzte und Universalnorm ist die Wesenheit Gottes.

Erster Teil: Nächste Norm ist die vernünftige Menschennatur als solche.

Beweis. — 1. Das sittlich Gute fällt unter den Begriff des Guten im allgemeinen, und zwar des relativ Guten. Norm des relativ Guten ist aber die Natur des Wesens, dem etwas gut oder angemessen ist. Diese relative Gutheit eines Dinges setzt aber dessen absolute Gutheit notwendig voraus; denn nur darum kann ein Ding einem andern gut sein, weil es in sich selbst gut ist. Die absolute Gutheit ist der ontologische Grund und das Fundament der relativen Gutheit; freilich hängt diese formell, d. h. als relativ genommen, wesentlich von ihrem Terminus oder von der Natur des andern ab, auf das sie bezogen wird. Relativ gut ist also ein Ding dadurch, daß es der Natur eines andern entspricht oder ihr irgendwie begehrenswert ist. So hängt z. B. die relative Gutheit einer bestimmten Arznei für einen bestimmten Kranken wesentlich davon ab, ob sie dem Kranken zur Gesundung verhelfen kann. Die Natur und der Zustand des Kranken entscheiden also darüber, ob die Arznei relative Gutheit hat oder nicht. Relativ gut ist mithin ein Ding dadurch, daß es der Natur eines andern angemessen und begehrenswert ist.[1]) Nun kann ein in sich gutes Ding dem Menschen nur in dreifacher Weise begehrenswert sein: 1) insofern es ihm als Mittel zur Erreichung eines andern Gutes dient (bonum utile); 2) insofern es ihm sinnliche Lust verschafft (bonum delectabile); endlich 3) insofern es um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf die damit verbundene Lust ihm als Vernunftwesen begehrenswert oder zur Vervollkommnung geeignet ist (bonum honestum).[2]) Die beiden ersten Arten von Gütern können aber oft, wie die Erfahrung lehrt, sittlich verwerflich sein. Also kann nur die dritte Art von Gütern das sittlich Gute ausmachen. Mit andern Worten: sittlich gut als Objekt ist dem Menschen alles, was ihm nach seiner Natur als Vernunftwesen um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf Lust begehrenswert und angemessen ist. Ob aber ein Gut diese Eigenschaft habe, muß aus einer Vergleichung desselben mit der vernünftigen menschlichen Natur erkannt werden. Diese ist also die nächste Norm der Sittlichkeit.

2. Für jedes Wesen ist seine eigentümliche Natur der Scheidungsgrund für alles, was ihm gut und schlecht ist. Was der eigentümlichen Natur eines Wesens entspricht, ist für dieses Wesen gut; was ihr widerspricht, ist schlecht. Weshalb sollte es beim Menschen anders sein? Was also der eigentümlichen Natur des Menschen entspricht, ist dem Menschen gut, einfachhin gut oder sittlich gut, und zwar deshalb, weil es seiner vernünftigen Natur als solcher angemessen ist. Nun ist aber die eigentümliche Natur des Menschen nichts anderes als die vernünftige Menschennatur als solche. Folglich ist die vernünftige Menschennatur als solche die Norm der Sittlichkeit für den Menschen. Der Mensch handelt demnach gut, wenn er das tut, was seiner vernünftigen Natur entspricht und angemessen ist; wenn er sich aber mit ihr in Widerspruch setzt, so handelt er schlecht.

3. Eine Bestätigung findet obiger Satz darin, daß die vernünftige Menschennatur als solche allen Anforderungen gerecht wird, die man an die (nächste) Sittennorm mit Recht stellen kann. Die wahre Norm der Sittlichkeit muß nämlich zunächst so beschaffen sein, daß sich aus ihr jene allgemein sittlichen Grundsätze

[1]) Deshalb sagt der hl. Thomas ganz allgemein: Quodlibet agens tendit ad aliquod determinatum. Id autem ad quod agens determinate tendit, oportet esse *conveniens ei;* non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam ad ipsum. *Quod autem conveniens est alicui, est illi bonum.* (Contra Gent. III. 3.)

[2]) S. Thomas, S. theol. 1, q. 5, a. 6.

ableiten lassen, die für alle Menschen aller Zeiten Geltung haben. Diese Grundsätze müssen einerseits unveränderlich, unwandelbar sein und anderseits doch wieder solche konkrete Anwendungen ermöglichen, die nach den verschiedenen Verhältnissen, in denen der Mensch sich befinden kann, verschieden sind. Ferner kann die Sittennorm nur eine sein, aus der sich alle sittlichen Vorschriften herleiten lassen; denn wie es nur einen Begriff des sittlich Guten gibt, so kann es auch nur eine Norm der Sittlichkeit geben. Endlich muß diese eine Norm jedem Menschen stets unmittelbar gegenwärtig sein, weil jeder sein ganzes Tun und Lassen der Sittennorm anzupassen hat.

Allen diesen Anforderungen genügt nur die vernünftige Menschennatur als solche. Sie ist ja zunächst ihrem Wesen nach in allen Menschen unveränderlich und in ihrem konkreten Einzelbestande doch wieder in allen verschieden. Daraus folgt, daß sich aus ihr allgemeine, unwandelbare Grundsätze herleiten lassen, die zwar für alle Zeiten und Orte Geltung haben, aber doch entsprechend der Verschiedenheit der individuellen menschlichen Verhältnisse mannigfache Anwendungen gestatten. Die vernünftige Menschennatur, abstrakt genommen, ist Sittennorm, insofern aus ihr die unveränderlichen, für alle Menschen maßgebenden Grundsätze der Sittlichkeit abgeleitet werden; dieselbe Menschennatur in ihrem konkreten Einzelbestande wendet jene allgemeinen Grundsätze auf die einzelnen Fälle an. Aus der Menschennatur, abstrakt genommen, folgt z. B. der Grundsatz: „Die Mäßigkeit ist zu beobachten"; dieser Grundsatz ist unveränderlich und gilt für alle Menschen und unter allen Umständen. Was aber für den einzelnen Menschen nach seiner individuellen Anlage Mäßigkeit sei, wird nach der menschlichen Natur bemessen, wie sie konkret existiert. Der Mensch braucht also nur seine eigene vernünftige Natur zu befragen, was in den konkreten Verhältnissen gut und geziemend für ihn sei. Daß ferner die vernünftige Menschennatur nur eine und allen unmittelbar gegenwärtig ist, ist einleuchtend auch ohne Beweis.

Zweiter Teil: Letzte und Universalnorm der Sittlichkeit ist die Wesenheit Gottes.

Beweis. — Absolut letzte Sittennorm für den Menschen ist das, was der letzte Grund der vernünftigen Menschennatur ist, insofern dieser die Eigenschaft einer (nächsten) Norm der Sittlichkeit zukommt. Das ist aber die Wesenheit Gottes, insofern sie das Urbild der menschlichen Natur und ihrer Beziehung zu andern Wesen ist; die Wesenheit Gottes ist also letzte Sittennorm für den Menschen. Da sie aber nicht nur das Urbild der menschlichen, sondern aller nur möglichen vernunftbegabten Wesen ist, so muß sie für jedes vernünftige Geschöpf letzte Norm, mithin Universalnorm der Sittlichkeit sein. Wie die Wesenheit Gottes Urgrund und Norm aller Wahrheit ist, so ist sie auch die Norm aller Gutheit. Das gilt selbst für Gott, insofern bei Gott von einer Norm der Ordnung überhaupt die Rede sein kann. Denn auch auf die Frage z. B., weshalb Gott sein Versprechen halten muß und nicht wortbrüchig werden kann, gibt es nur diese Antwort: Weil das eine der unendlich vollkommenen Wesenheit Gottes entspricht, das andere nicht.

Lehrsatz 17. Der Endzweck des Menschen kann nicht Sittennorm sein. [1])

Beweis. — 1. Unter „Endzweck des Menschen" versteht man entweder den inneren Endzweck, die Glückseligkeit des Menschen, oder den äußeren, die Verherrlichung Gottes; keiner von beiden kann aber Sittennorm sein: 1) Nicht die Glückseligkeit des Menschen. a) Die Glückseligkeit ist für den Menschen der Lohn des sittlich guten Handelns; sie setzt also das sittlich gute Handeln und folglich auch die Sittennorm voraus. b) Die Sittennorm als solche muß von der Vernunft erkannt und als Maßstab für die Unterscheidung der guten und

[1]) Vgl. Frins, De act. hum. II, n. 111 ff.; Cathrein, Moralphilos. I [6] 218 ff.

bösen Handlungen angewendet werden. Die Glückseligkeit des Menschen kann aber nicht als Maßstab dienen. Oder wie will man bestimmen, ob z. B. Lüge, Diebstahl, Meineid die ewige Glückseligkeit des Menschen fördert oder hindert? Man könnte allenfalls sagen, dergleichen Handlungen seien der Glückseligkeit des Menschen hinderlich, weil sie von Gott verboten sind; aber dann läßt man die Glückseligkeit des Menschen als Sittennorm fallen und stellt als Norm den Willen Gottes auf. Der Wille Gottes setzt aber, wenigstens soweit das von Natur aus Gute und Böse in Betracht kommt, die Sittennorm bereits voraus. — 2) Nicht die Verherrlichung Gottes. a) Auch die Verherrlichung Gottes hat den Unterschied zwischen gut und bös, den sie als Sittennorm erst schaffen müßte, schon zur notwendigen Voraussetzung. Gott wird nämlich dadurch verherrlicht, daß der Mensch das Gute tut und das Böse meidet; die gute Handlung als solche ist Mittel zur Verherrlichung Gottes. Nun besitzt aber das Mittel, seinem Begriffe nach, das, wodurch es Mittel ist, unabhängig von dem Zwecke, den es realisieren soll. Folglich ist eine Handlung nicht deshalb gut, weil sie die Verherrlichung Gottes fördert, sie fördert vielmehr die Verherrlichung Gottes, weil sie gut ist. b) Wäre die Verherrlichung Gottes die Norm der Sittlichkeit, so könnten wir in bezug auf die Handlungen, die nicht Gott zum unmittelbaren Gegenstande haben, gar nicht wissen, ob sie gut oder schlecht sind. Gereicht z. B. der Diebstahl, der Selbstmord, die Tötung eines schlechten Menschen zur Verherrlichung Gottes? Vom Standpunkte der Gegner läßt sich diese Frage nicht beantworten.

2. Wenn eine Handlung insofern sittlich gut ist, als sie das Endziel fördert, so fällt der wesentliche Unterschied zwischen dem sittlich Guten und dem nützlichen Guten fort. Denn die Gutheit des sittlich Guten liegt dann ausschließlich in seiner Nützlichkeit in bezug auf den Endzweck, und das sittlich Gute gehört zum nützlichen Guten und ist diesem untergeordnet. Zum nützlichen Guten ist nämlich alles zu rechnen, was nur insofern Gegenstand des Strebens ist, als es zu einem andern Gute hinführt. Damit wird aber die Einteilung des Guten in bonum honestum, delectabile, utile, an der man innerhalb der Scholastik immer festgehalten hat, falsch und unhaltbar. — Auch läßt sich nicht erklären, wie die guten und bösen Handlungen eine spezifisch verschiedene Gutheit und Schlechtheit besitzen. Man darf sie nur mehr nach dem Grade ihrer Gutheit und Schlechtheit unterscheiden, je nachdem sie nämlich mehr oder weniger den Endzweck fördern oder hindern.

3. Auch in bezug auf Gott sprechen wir von sittlich Gutem und Bösem, wir sagen: „Gott kann nur das tun, was sittlich gut ist.“ Welches ist nun die Norm, nach der Gottes Wille sich richtet und notwendig richten muß? Weshalb muß Gott z. B. sein Versprechen halten? Weshalb kann er nicht ungerecht sein? Weil Wortbrüchigkeit und Ungerechtigkeit die Verherrlichung Gottes hindern! Aber woher wissen wir, daß sie die Verherrlichung Gottes hindern? In der Voraussetzung, daß Gottes Verherrlichung die Sittennorm ist, könnten wir das nur durch eine positive Offenbarung wissen.

Einwände. — 1. Die Handlung erhält ihre spezifische Eigenart, mithin auch ihre sittliche Gutheit und Schlechtheit vom Ziele und schließlich vom Endziele, dem alle andern Ziele untergeordnet sind.

Antwort. Ihre spezifische Eigenart verdankt die Handlung nicht dem Endziele, sondern ihrem unmittelbaren Ziele selbst, d. h. dem Gegenstande. Ist dieser sittlich gut, so ist auch die Handlung gut, ist er schlecht, so ist es auch die Handlung. Vom Endziele haben ihre Gutheit und Schlechtheit nur die Handlungen, deren unmittelbarer Gegenstand das Endziel ist, und zwar nicht insofern es Endziel, sondern insofern es Gegenstand der Handlung ist.

2. Ist die vernünftige Menschennatur als solche Sittennorm des Menschen, so folgt, daß alle Handlungen, die der sinnlichen Natur angemessen sind, z. B. Essen, Schlafen usw.,

keine sittlich guten Handlungen sind, da sie der vernünftigen Natur als solcher nicht entsprechen.

Antwort. Dergleichen Handlungen sind ihrer Substanz nach der vernünftigen Menschennatur nicht positiv angemessen, können es aber durch die Art und Weise sein, wie sie gesetzt werden, wenn sie nämlich in einer der vernünftigen Menschennatur angemessenen Weise vollbracht werden.

3. Gesundheit, Scharfsinn, Gewandtheit sind dem Menschen als vernünftigem Wesen angemessen. Wäre also die vernünftige Natur Norm der Sittlichkeit, so müßten diese Eigenschaften an und für sich gut sein, was nicht der Fall ist.

Antwort. Die genannten Eigenschaften können nicht formell gut sein oder die formelle Gutheit haben, da sie keine menschlichen Handlungen sind; wohl aber haben sie die objektive Gutheit, d. h. sie sind dem Menschen um ihrer selbst willen liebens- und begehrenswerte Objekte, und deshalb sind die Akte, welche nur diese Gegenstände in sich erstreben und lieben, sittlich gut. Daraus folgt aber nicht, daß die Mittel, um diese Eigenschaften zu erwerben oder zu erhalten, alle sittlich gut seien und daß deshalb das Streben, diese Eigenschaften zu erwerben oder zu erhalten, immer sittlich gut sei. Die Gesundheit und das Leben nach ihrem Werte zu schätzen und zu lieben, ist ein sittlich guter Akt, das Streben, sie zu erwerben oder zu erhalten, ist in sich sittlich indifferent, weil die Mittel dazu je nach den Umständen gut oder schlecht sein können. [1])

Vierter Abschnitt.

Subjektive Gutheit und Schlechtheit der menschlichen Handlungen. [2])

Obwohl die sittliche Gutheit oder Schlechtheit der menschlichen Handlungen von ihren Gegenständen hergeleitet wird, so wird doch der Mensch im eigentlichen oder formellen Sinne gut oder bös nicht durch diese Gegenstände, sondern durch seine eigenen freien guten oder bösen Handlungen, und von dieser subjektiven oder formellen Gutheit wollen wir jetzt handeln. Bei den freien Handlungen haben wir die freien eigenen Willensakte von den Akten zu unterscheiden, die nur vom Willen befohlen sind und wegen ihrer Abhängigkeit vom Willen an der Freiheit und Moralität teilnehmen. Jene nennt man mit dem hl. Thomas innere, diese dagegen äußere Handlungen. Da die äußeren Handlungen ihren sittlichen Charakter von den innern herleiten, so müssen wir diesen besondere Aufmerksamkeit schenken. In bezug auf diese inneren Handlungen, die wir kurz Willensakte nennen, werden wir drei Fragen beantworten: 1. Woher haben sie ihre sittliche Gutheit und worin besteht diese? 2. Worin besteht ihre sittliche Schlechtheit? 3. Gibt es sittlich indifferente Willensakte? Was von den Willensakten gilt, läßt sich dann leicht auf die äußeren Handlungen anwenden.

Erstes Kapitel.

Gutheit und Schlechtheit der inneren Willenshandlungen.

§ 1. Woher hat der Willensakt seine sittliche Gutheit?

Die sittliche Gutheit des freien Willensaktes hängt vom Gegenstande, von den Umständen und dem äußeren Zwecke ab. Der Einfluß jedoch, den diese drei Faktoren auf den Willensakt ausüben, ist verschieden, weshalb wir sie gesondert besprechen werden. Was insbesondere den Gegenstand betrifft, so wissen wir bereits, daß er die sittliche Gutheit des Willensaktes

[1]) Vgl. Cathrein, Philos. mor.[10] n. 117, obi. 3 et n. 163, obi. 2.

[2]) S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 18 et 19; Cathrein, De bonitate et malitia humanorum doctrina S. Thomae. Lovanii 1926; Moralphilosophie I[6] 317 ff.; Frins, De act. hum. II, n. 174 ff. 344 ff.

überhaupt beeinflußt, haben also nur noch zu untersuchen, welcher Art sein Einfluß ist.

Lehrsatz 18. Seine spezifische Gutheit verdankt der Willensakt dem Gegenstande.

Unter Gegenstand des Willensaktes verstehen wir nicht das Materialobjekt, sondern das Formalobjekt des Aktes, d. h. den Gegenstand unter der Rücksicht, unter der ihn der Wille anstrebt. Wir behaupten ferner nicht, daß jeder Gegenstand den Willensakt sittlich gut mache. Damit der gewollte Gegenstand dem Willensakte spezifische Gutheit mitteilen könne, muß er selbst Gutheit besitzen. Wenn ich z. B. lesen oder schreiben will, so ist dadurch mein Wille noch nicht sittlich gut; denn Lesen und Schreiben ist in sich nichts sittlich Gutes, sondern etwas Indifferentes. Unser Satz hat demnach diesen Sinn: Die spezifische Gutheit (die Wesensart) des Willensaktes richtet sich nach der spezifischen Gutheit seines Gegenstandes; vom Gegenstande hängt es ab, ob der Willensakt ein Akt der Gerechtigkeit oder der Liebe oder der Mäßigkeit usw. ist. Die Gutheit des Gegenstandes wird ihrerseits durch die Art und Weise bestimmt, wie er der vernünftigen Menschennatur als solcher angemessen ist.

Beweis. — Es ist ein allgemein anerkannter Grundsatz, daß die Art einer jeden Handlung durch die Art ihres Objektes oder Gegenstandes bestimmt wird (actus specificatur ab obiecto). Folglich wird die Art der sittlichen Gutheit des Willensaktes durch die Art der Gutheit des Gegenstandes bestimmt. Tatsächlich werden denn auch die sittlich guten Handlungen in ebenso viele verschiedene Arten eingeteilt, als es Gegenstände gibt, die unter der Rücksicht der Moralität verschieden sind. Will jemand z. B. einem andern das Seinige geben, so nennt man diesen Willensakt einen Akt der Gerechtigkeit; will er durch ein Almosen fremde Not lindern, so sagt man, er setze einen Akt der Nächstenliebe.

Folgerung. — Die Gutheit, die der Willensakt von seinem Gegenstand erhält, ist also keine bloß äußere und zufällige, sondern eine innere und wesentliche Bestimmung des Aktes. Denn dieser ist das physisch reale Begehren und Streben nach dem sittlich guten Gegenstande als solchem. Demnach besteht die Gutheit des Willensaktes nicht in der bloßen Beziehung der Übereinstimmung des Willensaktes mit der Sittennorm, sie ist vielmehr ein wesentlicher Bestandteil des Aktes, aus dem dessen Übereinstimmung mit der Sittennorm sich von selbst ergibt.

Lehrsatz 19. Der spezifisch gute Willensakt kann durch Umstände eine neue akzidentelle Gutheit erhalten.

Unter „Umständen" verstehen wir alles, was zwar nicht Formalobjekt des Willensaktes ist und mithin dessen spezifische Gutheit nicht begründet, aber doch den sittlichen Wert des Aktes innerhalb derselben Art beeinflußt oder abändert. Diese Umstände beziehen sich teils auf den Gegenstand teils auf den Willensakt und das handelnde Subjekt und werden in dem bekannten Gedächtnisspruch zusammengefaßt: quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando. Von dem durch cur bezeichneten äußeren Zweck wird wegen seiner Wichtigkeit eigens die Rede sein. Natürlich kommen hier nur die Umstände in Betracht, die in bezug auf die Moralität des Willensaktes unwesentlich und zufällig sind. Es kann nämlich ein für das physische Sein des Willensaktes unwesentlicher Umstand doch für dessen Moralität wesentlich sein. So ist es z. B. für den Mord als physische Handlung nebensächlich, ob der Mörder seinen eigenen Vater oder irgendeinen andern Menschen ums Leben bringt; für die moralische Bedeutung des Mordes dagegen macht es einen wesentlichen Unterschied, ob der Mord ein

gewöhnlicher oder ein Vatermord ist. Umgekehrt ist es unter dem Gesichtspunkte der Moralität der Handlung nicht von wesentlicher Bedeutung, ob ich meinem Freund oder meinem Feind eine Wohltat erweisen will: in beiden Fällen setze ich einen Akt der Nächstenliebe; wenn nichtsdestoweniger der Dienst, den ich meinem Feinde leiste, höheren sittlichen Wert besitzt, so kommt dieser Zuwachs auf Rechnung des Umstandes, daß es mir größere Schwierigkeit macht, meinem Feinde zu helfen als meinem Freunde. Es versteht sich von selbst, daß die sittliche Gutheit der Handlung nur dann durch die Umstände erhöht wird, wenn außer dem Gegenstand auch die Umstände frei gewollt sind.

Beweis. — Daß der Willensakt durch die Umstände einen Zuwachs an Gutheit erhalten kann, ist allgemeine Überzeugung der Menschen; das läßt sich durch einige Beispiele leicht dartun: Wenn sich ein Armer entschließt, von dem wenigen, das er besitzt, einem andern Armen mitzuteilen, so wird jeder diesem großmütigen Entschluß einen höheren sittlichen Wert beimessen als dem Willensakt eines Reichen, ein gleiches Almosen von seinem Überflusse zu geben. Wer 1000 Mark zur Linderung fremder Not geben will, hat unter sonst gleichen Verhältnissen, einen besseren Willen als ein anderer, der sich nur zu einer Beisteuer von 1 Mark entschließt. Von zwei Akten, die wesentlich derselben Tugend angehören, ist der intensivere ohne Zweifel auch der bessere. Aus diesen Beispielen geht hervor, daß die Umstände den Willensakt besser machen können, als er ohne diese sein würde. Daß sie aber den Willensakt nur innerhalb der durch den Gegenstand bestimmten wesentlichen Gutheit modifizieren können, mithin eine bloß akzidentelle Gutheit verleihen, ergibt sich schon daraus, daß derselbe Willensakt nicht zugleich zwei verschiedenen Arten sittlicher Gutheit angehören kann.

Lehrsatz 20. Der seinem Gegenstande nach gute Willensakt erhält durch den guten Zweck eine neue akzidentelle, äußere Gutheit.

Der Zweck ist bezüglich des Wollens nicht bloß Umstand, wie die andern Umstände es sind, sondern auch Ursache; er verdient deshalb eine besondere Behandlung. Wir reden hier aber nicht von dem inneren (guten) Zweck, der mit dem Formalobjekt der Willensakte zusammenfällt und seine spezifische Gutheit begründet, sondern von dem äußeren Zweck, d. h. von der besondern guten Absicht, die der Wille mit der Handlung verbindet und durch die er der Handlung eine neue, durch den Gegenstand nicht bestimmte Richtung gibt. Wir behaupten also, daß ein Willensakt, dessen Gegenstand als sittlich gut erkannt ist, durch die gute Absicht des Handelnden einen Zuwachs an sittlicher Gutheit gewinnt, falls er an sich schon sittlich gut war. Diese Gutheit, die die Absicht dem Willensakt verleiht, ist jedoch keine diesem innere und wesentliche, sondern nur eine äußere, weil sie selbst etwas dem Willensakte Äußerliches ist.

Anders verhält es sich, wenn der Willensakt einen als sittlich schlecht erkannten Gegenstand anstrebt. Ein solcher Akt kann durch einen guten Zweck oder eine gute Absicht niemals sittlich gut werden; denn die Gutheit des Zweckes, die dem Akte äußerlich ist, kann die im Gegenstande begründete innere und wesentliche Schlechtheit des Aktes nicht aufheben. Einfachhin gut ist aber nur das, was unter keiner Rücksicht schlecht ist: bonum ex integra causa, malum ex quolibet defectu. Der Willensakt ist demnach sowohl dann schlecht, wenn er das Schlechte in guter Absicht, als wenn er das Gute in schlechter Absicht will.

Der Willensakt verhält sich zur Absicht des Handelnden wie das Mittel zum Zweck; daher kann man obigem Satze auch folgende Fassung geben: Der gute Zweck heiligt das gute oder wenigstens indifferente Mittel. In diesem Sinne ist der vielgenannte und viel mißbrauchte Satz:

„Der Zweck heiligt die Mittel", richtig und wahr. Wird er dagegen auch von den sittlich schlechten Mitteln verstanden, so ist er unbedingt zu verwerfen.[1])

Beweis. — Auf einen äußeren Zweck kann der Willensakt nur durch einen andern Willensakt gerichtet werden, der sich zu jenem wie der befehlende Akt zum befohlenen verhält. Ist der befohlene Akt seinem Gegenstande nach indifferent, so hängt er bezüglich seiner sittlichen Gutheit einzig und allein vom befehlenden Willensakte ab. Dieser ist, da er einen guten Zweck zum Gegenstande ab, innerlich und wesentlich gut, und seine Gutheit wird dem befohlenen Akte zugerechnet. Spazierengehen z. B. ist an und für sich eine sittlich indifferente Handlung; daher ist auch der Wille, spazieren zu gehen, ein (dem Gegenstande nach) indifferenter Willensakt. Unternehme ich aber den Spaziergang in der Absicht, einen Kranken zu besuchen, so wird der indifferente Akt zu einem Akte der Nächstenliebe, weil sich die Gutheit des befehlenden Aktes dem befohlenen Akte mitteilt. Die dem befohlenen Akte zugerechnete Gutheit kann freilich nur eine äußere sein, während die des befehlenden eine innere und wesentliche ist; dagegen kann sie eine mehrfache sein, wenn nämlich der befohlene Akt auf mehrere gute Zwecke bezogen wird, während der befehlende Akt nur einer inneren Gutheit fähig ist.

Wenn nun der sittlich indifferente Willensakt durch die Hinordnung auf einen guten Zweck sittlich gut wird, so muß aus demselben Grunde der Akt, der schon durch seinen Gegenstand sittliche Gutheit besitzt, einen Zuwachs an Gutheit erhalten. Denn seine wesentliche Gutheit kann wohl ein Hindernis sein, daß er eine neue wesentliche und innere, nicht aber daß er zu der wesentlichen noch eine außerwesentliche und äußere Gutheit erhalte. Ein Beispiel möge das veranschaulichen. Hat sich jemand entschlossen, eine dürftige Familie zu unterstützen, so ist dieser Willensakt durch seinen Gegenstand ein Akt der Nächstenliebe. Läßt er sich zu diesem Entschlusse durch die Absicht bestimmen, sein Verdienst zu vermehren, so erhält der Akt der Nächstenliebe zu seiner wesentlichen noch eine äußere Gutheit, nämlich die der Hoffnung, weil er von dieser Tugend befohlen ist.

§ 2. Worin besteht die subjektive Schlechtheit des Willensaktes?

Lehrsatz 21. Sittlich schlecht ist der Willensakt dadurch, daß er der vernünftigen Menschennatur als solcher widerspricht.

Beweis. — Das sittlich Schlechte ist der Gegensatz des sittlich Guten. Nun besteht aber die sittliche Gutheit des Willensaktes darin, daß er der vernünftigen Menschennatur als solcher angemessen ist. Folglich besteht die sittliche Schlechtheit in dem Mangel dieser Angemessenheit. Wir haben nämlich im schlechten Willensakte ein Zweifaches zu unterscheiden: ein Positives, das Streben nach einem Gegenstande, der dem Menschen unter irgendeiner Rücksicht gut ist, und ein Negatives, die Unvereinbarkeit dieses Strebens mit der vernünftigen Menschennatur als solcher. Da nun das ganze Streben des Menschen, soweit es durch den freien Willen bestimmt wird, seiner vernünftigen Natur angemessen sein soll, so stellt sich die Unangemessenheit dieses Strebens immer als ein Mangel dar.

Folgerung. — Die sittliche Schlechtheit ist, wie wir soeben gesehen, ein Mangel. Der Mangel als solcher kann aber keinen Artunterschied begründen. Die Art der Schlechtheit des Willensaktes richtet sich daher zunächst nach

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 327 ff.; M. Reichmann, Der Zweck heiligt die Mittel, 1903, J. Mausbach, Die kathol. Moral und ihre Gegner[4] (1913) 93 ff.

der Art der ihm mangelnden Gutheit, und da die Art der Gutheit des Aktes vom Gegenstande abhängt, so wird auch die spezifische Schlechtheit des Willensaktes letztlich durch den Gegenstand bestimmt.

Anmerkung. — Wie die subjektive Gutheit, so kann auch die subjektive Schlechtheit durch die Umstände, besonders durch den Zweck des Handelnden, einen Zuwachs erhalten; doch wachsen beide nicht in derselben Weise. Während nämlich die spezifische Gutheit des Willensaktes um keine neue wesentliche Gutheit vermehrt werden kann, ist die spezifische Schlechtheit eine mehrfache so oft der Willensakt der vernünftigen Menschennatur als solcher unter mehreren wesentlich verschiedenen Rücksichten unangemessen ist. Denn da die Schlechtheit ein Mangel ist, ein Gegenstand aber unter wesentlich verschiedenen Rücksichten mangelhaft sein kann, so kann auch der Wille unter verschiedenen Rücksichten schlecht sein. — Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß die Schlechtheit schon durch indirekt gewollte schlechte Umstände, die Gutheit nur durch direkt gewollte gute Umstände vermehrt wird. — Endlich wird durch den guten Zweck die Gutheit des Willensaktes nur dann erhöht, wenn der gute Zweck positiv gewollt ist; die Schlechtheit des Willensaktes dagegen wächst nicht nur durch den schlechten Zweck, den er anstrebt, sondern auch dadurch, daß die Beziehung der Handlung auf einen guten Zweck unterbleibt.

§ 3. Gibt es sittlich indifferente Willenshandlungen?

Bisher war immer nur von guten und schlechten Handlungen die Rede. Ist damit die Einteilung des Sittlichen erschöpft oder gibt es vielleicht auch Handlungen, die weder sittlich gut noch schlecht, sondern indifferent sind? Daß es sittlich indifferente Handlungen gibt, die abstrakt nach ihrem Gegenstande betrachtet indifferent sind, wird allgemein zugestanden. Wer möchte auch behaupten, daß z. B. Gehen, Laufen, Reiten, Waffentragen u. dgl. etwas von Natur aus Gutes oder Böses ist? Ueberhaupt müssen alle jene Gegenstände als sittlich indifferent angesehen werden, die der vernünftigen Menschennatur als solcher weder positiv angemessen noch positiv unangemessen sind.

Betrachtet man aber die Handlung konkret oder individuell, wie sie tatsächlich geschieht, so wird sie in ihrem sittlichen Charakter immer von mancherlei Umständen, insbesondere vom Zwecke beeinflußt, den der Handelnde erstrebt. Bei obiger Frage kommen nicht die abstrakten, sondern nur die konkreten Handlungen in Betracht, und zwar zunächst nur die inneren Willenshandlungen.

Manche Moralisten halten mit dem hl. Bonaventura und Scotus dafür, daß die ihrem Gegenstande nach indifferenten Willensakte auch als konkrete Akte indifferent bleiben können. Daß der Willensakt in dem einen Falle abstrakt und allgemein, im andern konkret und individuell sei, falle nur für seine logische, nicht für seine moralische Bedeutung ins Gewicht. Andere sind mit dem hl. Thomas der Ansicht, daß jede konkrete menschliche Willenshandlung notwendig entweder gut oder schlecht sei. Dieser Ansicht schließen wir uns an.

Lehrsatz 22. Ein mit Ueberlegung gesetzter Willensakt kann niemals sittlich indifferent sein.

Erster Beweis. — Jede mit Ueberlegung gesetzte Handlung ist ausdrücklich oder einschließlich auf einen bestimmten Zweck gerichtet. Der seinem Gegenstande nach indifferente Willensakt könnte also seine Indifferenz nur dann bewahren, wenn auch dieser Zweck des Wollenden indifferent sein könnte.

Das ist aber nicht möglich. Denn entweder ist der erstrebte Zweck der menschlichen Natur als solcher angemessen oder nicht. Im ersten Falle ist er sittlich gut, im zweiten sittlich schlecht. Dieses müssen wir beweisen.

Der Zweck des Wollenden ist immer ein Gut, und zwar ein in sich begehrenswertes Gut, weil das Nützliche als solches nicht Zweck, sondern Mittel ist. Ist nun das in sich Begehrenswerte, das Zweck des Wollenden ist, etwas der vernünftigen Menschennatur als solcher Angemessenes (bonum honestum), so ist offenbar der Zweck und somit auch die Handlung gut. Ist das in sich Begehrenswerte aber etwas Angenehmes (bonum delectabile), so ist ein Zweifaches möglich. Entweder erstrebt der Mensch das Angenehme nur als solches allein, d. h. ohne Rücksicht auf das, was dem vernünftigen Menschen hic et nunc geziemt, und dann ist der Zweck und folglich auch die Handlung sittlich schlecht. Denn der Mensch soll immer so handeln, wie es sich für ein vernünftiges Wesen geziemt, darf sich also nicht vom Angenehmen als solchem allein bestimmen lassen; er soll im Genuß des Angenehmen, Ergötzenden das rechte Maß einhalten; das ist aber nicht möglich, wenn er nur das Ergötzende im Auge hat, weil auch das Ergötzende, im Übermaß genossen, ergötzend oder angenehm bleibt. Will er aber das Angenehme mit Unterordnung unter das Höhere im Menschen, so ist sein Zweck nicht schlecht, sondern positiv gut.[1])

Einwände. 1. Was einer Art von Dingen eigen ist, muß sich auch in den zu dieser Art gehörigen Individuen vorfinden. Folglich müssen die ihrer Art nach indifferenten Handlungen auch als individuelle oder Einzelhandlungen indifferent sein.

Antwort. 1) Wäre der Schlußsatz wahr, so könnte eine ihrem Gegenstande nach indifferente Handlung selbst durch den besten und edelsten Zweck nicht gut und durch den schlechtesten Zweck nicht schlecht werden. — 2) Den indifferenten Handlungen ist es eigen, daß sie ihrem Gegenstande nach sittlich indifferent sind. Die Indifferenz des Gegenstandes bleibt ihnen auch als Einzelhandlungen. Denn auch wenn diese durch den Zweck des Wollenden gut oder schlecht werden, bleibt es doch wahr, daß sie ihrem Gegenstande nach indifferent sind.

2. Wenn ich etwas Gutes, wozu ich in keiner Weise verpflichtet bin, unterlassen will, tue ich weder etwas Gutes noch etwas Böses. In diesem Falle ist also mein Willensakt sittlich indifferent.

Antwort. Auch in diesem Falle ist mein Willensakt nur dem Gegenstande nach indifferent, seinem Zwecke nach wird er entweder gut oder schlecht sein.

Zweiter Beweis. — Jeder mit Überlegung gesetzte Akt, der in keiner Weise auf das letzte Ziel, die Verherrlichung Gottes, gerichtet ist, ist sittlich schlecht. Denn der Mensch ist für die Erreichung seines letzten Zieles erschaffen und muß seine überlegten Handlungen irgendwie auf dieses beziehen. Die Verherrlichung Gottes wird aber nur durch sittlich gute Handlungen erreicht. Ist also ein Akt von seinem Gegenstande und seinen Umständen nach indifferent, so muß er durch den Zweck ein sittlich guter werden. Geschieht dies nicht, so ist der Akt sittlich schlecht.

Einwand. Wäre dem wirklich so, dann müßte ja der Mensch bei jeder mit Überlegung gesetzten Handlung an sein Endziel denken! Das wäre aber ein unerträglicher Rigorismus.

Antwort. Die nächsten Zwecke der Einzelhandlungen können verschieden, müssen aber ihrer Natur nach auf den Endzweck des Menschen hingeordnet sein. Es genügt also, bei jeder überlegten Handlung an den nächsten Zweck zu denken und diesen zu wollen. Ist dieser sittlich gut, so ist die Handlung durch sich selbst, d. h. durch ihren inneren Zweck irgendwie auf das Endziel gerichtet. Nur wenn die Handlung indifferent ist, muß sie durch den äußeren guten Zweck die Richtung auf den Endzweck erhalten.

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 334.

Zweites Kapitel.

Gutheit und Schlechtheit der äußeren Handlungen.

Das bisher von der subjektiven Gutheit und Schlechtheit Gesagte betrifft die inneren Handlungen, d. h. die Willensakte. Im folgenden wird noch kurz von den äußeren Akten die Rede sein, die nicht vom Willen selbst gesetzt, sondern nur von ihm befohlen werden.

Lehrsatz 23. Die äußeren Handlungen haben ihre Gutheit und Schlechtheit ausschließlich vom Willensakte, von dem sie befohlen sind.

Beweis. — Die äußeren Handlungen sind nur insofern sittliche Handlungen, als sie sich unter der Herrschaft des Willens vollziehen und dadurch an der Freiheit des Willens teilnehmen. Wenn sie aber nicht aus sich, sondern nur durch Teilnahme an der Sittlichkeit des Willens sittlich sind, so können sie ihre subjektive Gutheit und Schlechtheit nur vom Willen erhalten; sie sind also gut oder schlecht, je nachdem sie vom guten Willen befohlen werden.

Folgerungen. — 1. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die äußeren Willenshandlungen dem sittlichen Wert und Unwert des Willens, von dem sie befohlen sind, aus sich selbst nichts hinzufügen. Wenn daher die äußere Willenshandlung einen Zuwachs von Gutheit oder Schlechtheit aufweist, so kommt dieser nicht von der äußeren Handlung, sondern vom Willen, der bei Ausführung der befohlenen Handlung sich intensiver und andauernder betätigen muß und dadurch selbst besser oder schlechter wird.

2. Obwohl die äußere Willenshandlung als physischer Akt von der inneren Willenshandlung sehr verschieden ist, so machen doch beide in sittlicher Beziehung nur eine Handlung aus, haben also auch dieselbe Gutheit oder Schlechtheit.

Fünfter Abschnitt.

Von den Tugenden und Lastern.

Damit der Mensch einfachhin gut sei, genügt es nicht, daß er ausnahmsweise eine gute Handlung vollbringt, er muß vielmehr dauernd die Richtung auf das Gute einhalten, das sittlich gute Handeln muß ihm gewissermaßen zur zweiten Natur geworden sein. Diese dauernde Richtung und Neigung zum Guten nennt man Tugend. Erst die Tugend gibt dem sittlichen Handeln des Menschen jene Ebenmäßigkeit und Folgerichtigkeit, die ihm als vernünftigem Wesen geziemt, sie macht ihn jederzeit zum guten Handeln bereit und verleiht ihm jene Leichtigkeit im Guten, die für die Ausdauer unentbehrlich ist. Obgleich es daher auch ohne Tugend einzelne sittlich gute Handlungen geben kann und gibt, so erhalten diese doch durch die Tugend größere Vollkommenheit und höheren sittlichen Wert. — Der Gegensatz der Tugend ist das Laster.

Erstes Kapitel.

Die Tugend.

§ 1. Die Tugend im allgemeinen.

1. Begriff der Tugend. — Die Tugend gehört zur Kategorie der Eigenschaften und ist eine Fertigkeit. Diese wurde in der Ontologie definiert als eine zur Fähigkeit hinzutretende, durch Übung erworbene Bereitschaft und Leichtigkeit, bestimmte Tätigkeiten hervorzubringen.[1]) Jede Fertigkeit ist auf das Gut der Fähigkeit gerichtet, der sie angehört. Gehört sie einer vernünf-

[1]) I[4] 457.

tigen Fähigkeit an, so nennt man sie Tüchtigkeit oder Tugend im weiteren Sinne; so sind z. B. Weisheit und Wissenschaft Verstandestüchtigkeiten oder Verstandestugenden. Unter Tugend im engeren und eigentlichen Sinne versteht man ausschließlich solche Tüchtigkeiten, die den Menschen zum sittlich guten Handeln geneigt und einfachhin gut machen. Zwischen den Tugenden im weiteren Sinne und den sittlichen Tugenden besteht u. a. der Unterschied, daß zu jenen schon das Können genügt, während diese außer dem Können auch das Wollen voraussetzen. Künstler ist jemand schon dadurch, daß er Kunstwerke schaffen kann, und bleibt es, solange ihm das Können bleibt, auch wenn er seine Kunst nicht mehr ausübt; sittlich gut dagegen, z. B. gerecht und wohltätig, ist der Mensch nicht dadurch, daß er der Gerechtigkeit oder Nächstenliebe entsprechend handeln kann, sondern dadurch, daß er diese Tugenden wirklich übt.

Nach dem Gesagten läßt sich die sittliche Tugend definieren als die dauernde Neigung und Fertigkeit zum sittlich guten Handeln (habitus operativus bonus).[1] Dasselbe sagt der hl. Augustinus, wenn er die Tugend definiert als „eine gute Eigenschaft des Geistes, durch die man gut lebt und die niemand zum Bösen mißbraucht“[2]; die letzten Worte haben den Sinn, niemand könne aus Tugend das Böse tun; auch der Tugendhafte kann ja Böses tun, aber nicht aus Tugend.

2. Träger der Tugend. — Unmittelbarer Träger (Subjekt) der sittlichen Tugend ist der Wille. Die Tugend wird nämlich durch wiederholtes sittlich gutes Handeln erworben; sittlich gut sind aber an und für sich nur die Willensakte; die Akte der übrigen Fähigkeiten sind es nur insofern, als sie auf Geheiß des Willens gesetzt werden und der Herrschaft des Willens unterstehen. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß die Fertigkeiten der in sich nicht freien Fähigkeiten, selbst des sinnlichen Begehrungsvermögens, einen wesentlichen Bestandteil der sittlichen Tugenden ausmachen können, wie z. B. bei der Tugend der Mäßigkeit das sinnliche Begehrungsvermögen wesentlich beteiligt ist. Ihren sittlichen Charakter erhalten aber diese Fertigkeiten erst dadurch, daß sie unter der Leitung des Willens stehen.

§ 2. Allgemeine Einteilung der Tugenden.

Zur Übung des Guten wirken verschiedene Fähigkeiten zusammen, deren jede einer entsprechenden Fertigkeit bedarf, um sich leicht betätigen zu können. Diesen Gesichtspunkt kann man der Einteilung der Tugenden zugrunde legen. Gewöhnlich unterscheidet man indes zunächst vier Klassen oder Gruppen von Tugenden, deren jede eine Haupt- oder Kardinaltugend enthält, auf die sich alle andern Tugenden derselben Gruppe irgendwie zurückführen lassen. Die Kardinaltugenden sind: Klugheit, Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Starkmut.

Die Klugheit ist eine Fertigkeit des Verstandes in Beurteilung dessen, was in jedem einzelnen Falle der sittlichen Ordnung entspricht. Die Gerechtigkeit ist die Geneigtheit des Willens, jedem andern das Seinige zu geben. Die Mäßigkeit ist die Fertigkeit, das sinnliche Begehrungsvermögen in seinem Streben nach Lust in den Schranken der Vernunftordnung zu halten. Der Starkmut ist die Fertigkeit, das sinnliche Begehrungsvermögen in der Furcht und Flucht der Gefahren von allem Vernunftwidrigen zurückzuhalten.

Die Berechtigung dieser Einteilung läßt sich aus folgenden Erwägungen erkennen. Der Mensch soll nach allen seinen Beziehungen (zu Gott, zu sich selbst, zu den Mitmenschen, zu den vernunftlosen Geschöpfen) wohlge-

[1]) S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 55, a. 4.

[2]) Bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur (De lib. arb. l. 2, c. 19).

ordnet sein; er muß also die Fertigkeiten haben, zu erkennen, was die sittliche Ordnung in allen diesen Beziehungen von ihm verlangt; dazu verhilft ihm die Klugheit. Sodann bedarf er der Fertigkeit, die erkannte sittliche Ordnung zu beobachten; er muß also sowohl Gott als den Mitmenschen geben, was ihnen gebührt; das besorgt die Gerechtigkeit. Auch in sich selbst muß der Mensch geordnet sein, indem das Niedere in ihm dem Höheren sich unterordnet. Er muß also sowohl im Streben nach Genuß als auch in der Flucht vor Beschwerden und Gefahren ein vernünftiges Maß einhalten; jenes ist Sache der Mäßigkeit, dieses Aufgabe des Starkmutes.

Die Kardinaltugenden sind nicht als Gattungen aufzufassen, denen sich die übrigen Tugenden als Arten unterordnen; sie sind vielmehr, wie auch der Name andeutet, die vier wichtigsten Tugenden ebenso vieler Tugendgruppen. So ist z. B. die Klugheit die wichtigste Fertigkeit des Verstandes in Beurteilung des sittlich Guten, um die sich die andern auf das sittlich Gute gerichteten Verstandesfertigkeiten gruppieren. Weil die übrigen Tugenden den Kardinaltugenden gegenüber eine untergeordnete Stellung einnehmen, hat man sie deren Teile genannt.

§ 3. Die Kardinaltugenden im besondern.

I. Die Klugheit.

Die Klugheit ist jene Tugend des praktischen Verstandes, durch die wir in jedem einzelnen Falle richtig beurteilen, was die sittliche Ordnung von uns verlangt (recta ratio agibilium). Die sittliche Klugheit will den Menschen als solchen ordnen und betrachtet daher sein Handeln unter dem Gesichtspunkte der Angemessenheit zur vernünftigen Menschennatur nach allen ihren Beziehungen, besonders nach der zum letzten Ziele des Menschen. Sie zeichnet den andern Tugenden das rechte Maß vor, das sie einzuhalten haben; deshalb haben wir sie die Führerin (auriga) der Tugenden genannt.

Mit der sittlichen Tugend der Klugheit ist nicht zu verwechseln die Geschäftsklugheit. Diese will den Menschen nicht nach allen mit seiner vernünftigen Natur gegebenen Beziehungen ordnen, sondern nur in einer bestimmten Rücksicht und in bezug auf einen bestimmten Zweck, der mit dem letzten Zwecke nicht notwendig verbunden ist. Geschäftsklugheit und sittliche Klugheit können daher in umgekehrtem Verhältnis stehen.

Arten (subjektive Teile) der Klugheit sind die persönliche Klugheit und die Klugheit in der Leitung anderer. — Verwandte Tugenden (potentiale Teile) sind Ueberlegung, Umsicht und Urteil.

II. Die Gerechtigkeit.

Unter Gerechtigkeit versteht man jene Tugend, die den Willen geneigt macht, stets jedem das Seinige zu geben (constans et perpetua voluntas, ius suum cuique tribuendi). Gegenstand der Gerechtigkeit im eigentlichen Sinne ist das, was man andern schuldet und was diese zu fordern berechtigt sind. Man unterscheidet eine allgemeine (legale) Gerechtigkeit (iustitia generalis, legalis) und eine besondere Gerechtigkeit (iustitia particularis). Die allgemeine Gerechtigkeit ordnet den einzelnen Menschen in seinem Verhältnis zum Gemeinwesen, dem er angehört, indem sie ihn bereit macht, diesem das zu geben, was er ihm als das Seinige schuldet; die besondere Gerechtigkeit ordnet den Menschen in seinen Beziehungen zu andern Privatpersonen und macht ihn bereit, diesen nach voller Gleichheit das Ihrige zu geben.

Die besondere Gerechtigkeit zerfällt wiederum in die ausgleichende (commutativa) und die austeilende (distributiva); jene bewirkt, daß die Glieder der Gesellschaft sich gegenseitig nach voller Gleichheit das Ihrige geben, diese,

daß der Leiter der Gesellschaft jedem einzelnen Mitgliede von den öffentlichen Gütern und Lasten das zukommen läßt, was ihm nach seiner Würdigkeit und seinen Kräften gebührt. Das Charakteristische der Gerechtigkeit findet sich in der ausgleichenden Gerechtigkeit am schärfsten ausgeprägt, weil sich diese im vollkommenen Sinne auf andere bezieht und ihnen nach Gleichheit das Ihrige gibt.

Verwandte Tugenden der Gerechtigkeit sind: die Wahrheitsliebe, Dankbarkeit, Freigebigkeit, Leutseligkeit, Billigkeit. Sie kommen mit der Gerechtigkeit darin überein, daß sie andern geben, unterscheiden sich aber von ihr dadurch, daß sie geben, was die andern nicht streng als das Ihrige zu fordern berechtigt sind. Zu den verwandten Tugenden gehören ferner die Liebe zu Gott (in der rein natürlichen Ordnung), die Hoffnung auf Gott, die Gottesverehrung, die Pietät gegen Höhergestellte. Diese Tugenden haben mit der Gerechtigkeit das gemein, daß sie den andern geben, was die andern zu fordern berechtigt sind, entsprechen aber dem Begriffe der Gerechtigkeit nicht vollständig, weil sie die Gleichheit zwischen Leistung und Forderung nicht herstellen.

III. Der Starkmut.

Der Starkmut ordnet den Menschen in sich selbst, insofern er den irasziblen Teil des sinnlichen Begehrungsvermögens der Vernunft unterwirft, so daß der Mensch vor den Schwierigkeiten, die dem sittlich guten Leben entgegenstehen, nicht zurückschreckt und die unvermeidlichen Übel standhaft erduldet. Sie läßt sich definieren als jene sittliche Tugend, die den Menschen bereitmacht, den Anforderungen der Klugheit entsprechend Gefahren zu bestehen und Übel zu erdulden.

Arten des Starkmutes gibt es nicht, ebensowenig Hilfstugenden. Verwandte Tugenden sind: die Zuversicht bei herannahender Gefahr, die Hochherzigkeit im Unternehmen schwieriger Aufgaben, die Prachtliebe, d. h. die großmütige Verwendung seines Eigentums zu edeln Zwecken, die Geduld unter dem Drucke gegenwärtiger Leiden, die Beharrlichkeit, die den von außen kommenden Schwierigkeiten trotzt, die Ausdauer, die gegen die aus der Natur eines Unternehmens entstehenden Schwierigkeiten ankämpft.

IV. Die Mäßigkeit.

Die Mäßigkeit ist jene Tugend, die das Streben nach sinnlicher Lust den Anforderungen der Vernunft unterwirft. Die Mäßigkeit will also nicht jede Lust vom Menschen fernhalten, sondern diese nur auf das richtige Maß beschränken und höheren Zwecken unterordnen.

Entsprechend der dreifachen sinnlichen Lust unterscheidet man drei Arten von Mäßigkeit: Mäßigkeit im Essen, Mäßigkeit im Trinken oder Nüchternheit und Mäßigkeit in Befriedigung der Geschlechtslust oder Keuschheit. Der Mäßigkeit verwandt sind Enthaltsamkeit, Demut, Sanftmut, Milde und Bescheidenheit.

Zweites Kapitel.

Das Laster.

Wie die Tugend die dauernde Neigung zum Guten, so ist das Laster die dauernde Neigung zum Bösen (habitus operativus malus). Es entsteht durch öftere Wiederholung schlechter Handlungen. Auch das Laster neigt zwar immer zu einem Gute hin, aber zu einem Gute, das der vernünftigen Menschennatur widerspricht. Weil es dem Menschen eine dauernde Richtung auf das sittlich Schlechte gibt und bewirkt, daß ihm das schlechte Handeln zur

Gewohnheit wird, macht es ihn einfachhin schlecht, wie die Tugend aus dem entgegengesetzten Grunde ihn einfachhin gut macht.

Man unterscheidet sieben Hauptlaster, welche die Quelle aller übrigen Laster sind: Ruhmsucht, Habsucht, Gaumenlust, Unkeuschheit, Trägheit, Neid und Zorn. Diese Einteilung entspricht den verschiedenen Arten von Gütern, die der Mensch in ungeordneter Weise anstreben oder fliehen kann. Unordentlich anstreben kann er vier Arten von Gütern: Ehre und Ruhm (Ruhmsucht), Speise und Trank (Gaumenlust), Geschlechtslust (Unkeuschheit), die äußeren materiellen Güter (Habsucht). Unordentlich fliehen kann er zwei Arten von Gütern: das eigene sittliche Gute, weil es ihm beschwerlich ist (Trägheit), das fremde Gute, insofern es als eine Herabsetzung der eigenen Vorzüge angesehen wird (Neid). Wird das fremde Gut ein Hindernis für das eigene Gute, so daß unordentliche Rachbegierde entsteht, so reden wir von Zorn (Rachsucht).

Dritte Abhandlung.

Vom natürlichen Sittengesetze.

Erster Abschnitt.

Existenz des natürlichen Sittengesetzes.

Erstes Kapitel.

Das Gesetz im allgemeinen.[1])

1. Begriff des Gesetzes. — Gesetz im weitesten Sinne ist jede Norm oder Richtschnur, nach der ein Wesen zum Handeln angetrieben oder vom Handeln zurückgehalten wird. Alle Dinge haben ihre Gesetze und wirken gesetzmäßig, sooft sie bei ihrer Tätigkeit von der ihnen gesetzten Norm bestimmt werden. Die Summe der Normen, welche die Tätigkeit der vernunftlosen, notwendig wirkenden Wesen bestimmen, macht die Naturgesetze aus; von ihnen war in der Kosmologie die Rede. Im engeren Sinne bedeutet Gesetz die Richtschnur für die freien Handlungen; dahin gehören z. B. die Gesetze der Logik und der Kunst, d. h. jene Normen, nach denen der Mensch sich zu richten hat, wenn er richtig denken und seinen Arbeiten künstlerischen Wert verleihen will. In seiner engsten und eigentlichsten Bedeutung ist Gesetz die Norm der freien Handlungen, insofern diese sittlich (gut) sind; es ist also gleichbedeutend mit Sittengesetz. Dieses unterscheidet sich von allem, was sonst noch Gesetz genannt wird, wesentlich dadurch, daß es eine Verpflichtung auferlegt, indem es dem Menschen nicht nur zeigt, wie er seine Handlungen einzurichten hat, wenn er einen Zweck (z. B. logisch denken) erreichen will, sondern mit einer unbedingt befehlenden Forderung an ihn herantritt und sagt: Du sollst! — Der hl. Thomas definiert das Sittengesetz als eine vernunftgemäße, vom Obern eines öffentlichen Gemeinwesens zum Zwecke des Gesamtwohles erlassene, dauernde und genügend bekanntgemachte Verordnung.[2]) Die Erklärung dieser Definition wird zeigen, daß sie alles und nur das enthält, was man allgemein unter Sittengesetz versteht:

---

[1]) Vgl. S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 90; Suarez, De legibus et legislatore Deo l. 1; Meyer, Inst. iur. nat. I², n. 219; Cathrein, Moralphilos. I⁶ 373 ff.

[2]) Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata (S. Thom., S. theol. 1, 2, q. 90, a. 4).

1) Unter Sittengesetz versteht jeder eine Anordnung oder einen praktischen Grundsatz, der ein bestimmtes Handeln in der Weise fordert, daß er eine gewisse moralische Nötigung auferlegt, die man Verpflichtung nennt. Das Sittengesetz hat also immer verpflichtende Kraft und tritt deshalb stets als Befehl (Imperativ) auf, im Gegensatz zum bloßen Rat, der zwar auch ein praktischer Grundsatz ist, aber keine verpflichtende Kraft besitzt. Diese verpflichtende Kraft des Gesetzes entspringt dem Willen des Gesetzgebers und kann nur das zum Gegenstande haben, was vernunftgemäß und somit der rechten Ordnung angemessen ist; denn da das Sittengesetz den Menschen zum guten Handeln anhalten soll, die Norm des sittlich guten menschlichen Handelns aber die vernünftige Menschennatur ist, so folgt, daß es nur zu dem verpflichten kann, was der vernünftigen Menschennatur entspricht, was somit vernünftig und der rechten Ordnung angemessen ist. Die verpflichtende Kraft des Gesetzes ist demnach keine willkürliche und schrankenlose; sie kann sich nicht auf etwas an sich Unsittliches erstrecken, weil alles seiner Natur nach Unsittliche auch vernunftwidrig ist. Der Wille des Gesetzgebers hat sich daher nur in der von der Vernunft vorgezeichneten Richtung zu betätigen.

2) Zweck des Gesetzes ist es, die Glieder eines Gemeinwesens zur Erreichung des eigentümlichen Zweckes dieses Gemeinwesens, d. h. zum Gesamtwohl hinzuführen oder hinzuordnen. Diese Hinordnung ist aber Sache des Gemeinwesens selbst, d. h. aller das Gemeinwesen bildenden Glieder oder desjenigen, dem die oberste Leitung des Gemeinwesens anvertraut ist. Deshalb kann nur die Gesamtheit aller Glieder oder derjenige, der die oberste Jurisdiktionsgewalt über das Gemeinwesen hat, Gesetze erlassen. Aus diesem Grunde werden die Verordnungen, die eine Privatperson an ihre Untergebenen oder eine Privatgesellschaft an ihre Mitglieder erläßt, nicht Gesetze, sondern Befehle, Bestimmungen, Statuten genannt. Aus dem Zwecke des Gesetzes, als des Mittels zur Erreichung der öffentlichen Wohlfahrt, folgt sodann, daß es nicht zu Handlungen verpflichten kann, die in keiner Weise auf das Gemeinwohl abzielen.

3) Da das Gemeinwesen eine dauernde Einrichtung ist, so muß auch das Gesetz, als das dem Gemeinwesen zur Erreichung seines Zweckes gegebene Mittel, eine gewisse Ständigkeit haben. Verordnungen, die nur einem vorübergehenden Übelstande abhelfen sollen, oder einen augenblicklichen Nutzen des Gemeinwesens bezwecken, heißen Verfügungen oder Erlasse.

4) Ein notwendiges Erfordernis des Gesetzes ist dessen Bekanntmachung, die Promulgation. Denn da das Gesetz die Richtschnur des Handelns für die Untergebenen ist, muß es mit diesen in Verbindung gebracht werden. Diese Verbindung kann aber für freie Wesen nur durch Erkenntnis des Gesetzes hergestellt werden, die ohne Promulgation unmöglich ist.

Das Gesetz läßt sich in einem dreifachen Zustande betrachten: im Geiste des Gesetzgebers, im Geiste der es erkennenden Untertanen und als Kundgebung, die durch Wort oder Schrift geschehen kann. Insofern es im Gesetzgeber ist, nennt man es aktives, in den andern Fällen passives Gesetz. Zum aktiven Gesetz ist von seiten des Gesetzgebers ein Dreifaches erfordert: ein Verstandesakt, durch den er eine bestimmte Handlung als den Untergebenen angemessen und als Mittel zur Erreichung des Gemeinwohles erkennt; ferner ein Willensakt, die Untergebenen zu diesen Handlungen zu verpflichten; endlich die Kundgebung seines verpflichtenden Willens.

2. Einteilung der Gesetze. — Für die Unterscheidung der Gesetze läßt sich ein vierfacher Einteilungsgrund aufstellen; die Pflicht, die sie auferlegen, die Art ihrer Promulgation, ihre Entstehungsweise (Urheber) und ihre Dauer.

1) Mit Rücksicht auf die Verpflichtung unterscheidet man gebietende, verbietende, erlaubende und strafende Gesetze. Das gebietende Gesetz (lex affirmativa) verpflichtet zu einer positiven Leistung; das verbietende (lex negativa) verpflichtet zur Unterlassung einer Handlung; das erlaubende (lex permittens) verleiht unmittelbar dem einen ein Recht und legt dadurch mittelbar den übrigen die Pflicht auf, den Gebrauch dieses Rechtes nicht zu hindern; das strafende Gesetz (lex poenalis) setzt auf die Übertretung des Gesetzes eine bestimmte Strafe oder ermächtigt den Richter, eine solche zu bestimmen. Reine Strafgesetze nennt man solche, die an und für sich weder zur Setzung noch zur Unterlassung einer Handlung, sondern nur zur Übernahme der Strafe für den Fall verpflichten, daß man der Übertretung des Gesetzes überführt wird. Von den verbietenden Gesetzen gilt der Grundsatz, daß sie immer und für immer, von den gebietenden, daß sie immer, aber nicht für immer verpflichten.

2) Mit Rücksicht auf die Art der Promulgation unterscheidet man das natürliche Sittengesetz und die positiven Gesetze. Jenes wird durch das natürliche Licht der Vernunft, diese werden durch äußere Zeichen (Wort oder Schrift) promulgiert.

3) Nach dem unmittelbaren Urheber ist das Gesetz ein göttliches oder menschliches. Das göttliche ist entweder natürliches oder positives Gesetz; alle menschlichen Gesetze gehören zu den positiven Gesetzen. Sie scheiden sich wieder in Staats- und Kirchengesetze.

4) Mit Bezug auf die Dauer unterscheidet man das ewige Gesetz und die zeitlichen, d. h. in der Zeit promulgierten Gesetze. Da das ewige Gesetz die Grundlage aller zeitlichen Gesetze, sowohl des natürlichen als der positiven, ist, so wird von ihm zuerst die Rede sein.

Zweites Kapitel.

Das ewige Gesetz.[1])

Als Regierer des Weltalls ordnet Gott alle Geschöpfe nach einem seiner Weisheit würdigen Plane zu ihrem letzten Ziele hin. Diesen göttlichen Plan, in dem jedem Geschöpfe eine seiner Natur und seinem Ziele entsprechende Bewegung und Betätigung zugewiesen ist, kann man das ewige Gesetz Gottes nennen, wenn man „Gesetz" im weiteren Sinne versteht. Der Plan der Weltregierung ist zwar von Ewigkeit her entworfen, aber erst in der Zeit durch die Erschaffung verwirklicht worden. Seine Wirksamkeit zeigt sich darin, daß die Geschöpfe durch die ihrer Natur eingepflanzten Neigungen und Triebe die Richtung auf ihr letztes Ziel erhalten. Und weil die Verwirklichung eines Planes in den Wesen, in denen er zur Ausführung gelangt, eine Aufnahme des Planes und insofern eine Teilnahme an ihm bedeutet, so hat man die dem Regierungsplane Gottes entsprechende innere Einrichtung der Geschöpfe, durch die sie für die von Gott geplante Ordnung befähigt sind, die in der Zeit erfolgte Teilnahme der Geschöpfe an dem ewigen Gesetze des Schöpfers genannt.

Betrachten wir in dem für die gesamte Weltregierung entworfenen göttlichen Plane nur jenen, der sich auf die vernünftigen Geschöpfe und deren Hinordnung auf ihr Endziel bezieht, so haben wir das ewige Gesetz in seiner engeren und eigentlichen Bedeutung. Wir können es mit dem hl. Augu-

[1]) Vgl. S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 91, a. 1. q. 93. Meyer, Inst. jur. nat. I², n. 238 ff.; Cathrein, Moralphilos. I⁵ 374 ff.; E. Seydl, Das ewige Gesetz in seiner Bedeutung für die physische und sittliche Weltordnung, 1902.

stinus definieren als den Vernunftwillen Gottes, der die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet und ihre Übertretung verbietet.[1])

Daß es ein ewiges Gesetz im eigentlichen Sinne gibt, kann nach dem, was in der Theodizee über die Vorsehung Gottes gesagt worden ist, keinem Zweifel unterliegen. Nur ein Bedenken könnte man dagegen erheben, daß nämlich der Vernunftwille Gottes, der von Ewigkeit her die Einhaltung der natürlichen Ordnung gebietet und die Übertretung verbietet, mit Unrecht ein Gesetz genannt werde. Denn zum Wesen des Gesetzes gehört die Promulgation, mithin auch die Existenz von Untertanen, denen der Gesetzgeber seinen Willen kundgibt. Da nun Gott erst durch die Schöpfung in der Zeit Untertanen erhielt, so konnte die Promulgation auch erst in der Zeit stattfinden. Es scheint also, daß man von einem ewigen Gesetze gar nicht reden kann.

Diesem Bedenken gegenüber erinnern wir an den obenerwähnten zweifachen Zustand, in dem das Gesetz betrachtet werden kann. Betrachtet man den Gesetzesplan Gottes als ein bereits promulgiertes und in Wirksamkeit getretenes Gesetz, so kann man ihn selbstverständlich, weil die Promulgation in der Zeit stattgefunden hat, nicht ewiges Gesetz nennen. Faßt man aber bloß den Zustand ins Auge, den das Gesetz im Gesetzgeber hat, oder das, was von seiten des Gesetzgebers zum Gesetze erforderlich ist, so wird man nicht umhin können, die Existenz eines ewigen Gesetzes anzuerkennen. Denn wenn Gott den Willen hatte, den Menschen zu erschaffen, so mußte er auch wollen, daß der Mensch seinem Ziele zustrebte und den nötigen Antrieb dazu erhalte, und da Gott unveränderlich ist, mußte er diesen Willen von Ewigkeit haben, und folglich war in Gott von Ewigkeit alles das vorhanden, was von seiner Seite zum Gesetze erforderlich ist. Anders verhält es sich freilich mit den menschlichen Gesetzen. Der Wille des menschlichen Gesetzgebers ist wandelbar; wenn er auch den Vorsatz gefaßt hat, ein Gesetz zu erlassen, so kann er den doch, solange er ihn durch den tatsächlichen Erlaß nicht ausgeführt hat, nach Belieben wieder aufgeben. Aus diesem Grunde ist das noch nicht promulgierte menschliche Gesetz eigentlich nur der Vorsatz, ein Gesetz zu erlassen. Erst durch die Promulgation erhält der Vorsatz und Entschluß das Siegel der Beharrlichkeit und wird bis zu einem gewissen Grade unabänderlich.

Drittes Kapitel.

Das natürliche Sittengesetz.

§ 1. Begriff des natürlichen Sittengesetzes.

Das ewige Gesetz ist die notwendige, unabänderliche Norm für die Art und Weise, wie die Geschöpfe ihrem Ziele zustreben sollen. Als ewiges Gesetz ist es nur in Gott, in der göttlichen Vernunft und dem göttlichen Willen. Damit es sich für die Geschöpfe als wirksame Norm ihrer Tätigkeit erweise, muß es Gott den Geschöpfen selbst irgendwie mitteilen. In dieser Mitteilung besteht die Promulgation des ewigen Gesetzes. Es fragt sich nun, auf welche Weise das ewige Gesetz promulgiert worden sei. Soweit es die Normen für das Wirken der vernunftlosen Geschöpfe enthält, ist es durch die natürlichen Triebe promulgiert, durch welche die Einzelwesen zu ihrem Endziele hinbewegt werden. Als Norm der freien Handlungen des Menschen kann es nur durch die menschliche Vernunft promulgiert werden, d. h. dadurch, daß der Inhalt des ewigen Gesetzes und sein verpflichtender Charakter der menschlichen Vernunft zur Kenntnis gebracht wird.

[1]) Lex aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari iubens et perturbari vetans (Contra Faustum l. 22, c. 27). Vel bedeutet hier so viel als et Vgl. Suarez, De leg. l. 2, c. 6, n. 13.

Was die Art der Promulgation des ewigen Gesetzes betrifft, so ist an und für sich ein Zweifaches denkbar: Gott konnte dem Menschen durch eine positive Offenbarung vom ewigen Gesetze Kenntnis geben in ähnlicher Weise, wie er später den Israeliten das Gesetz verkündete. Er konnte es aber auch unmittelbar in der menschlichen Natur promulgieren, indem er es in Form von allgemeinen praktischen Grundsätzen, die als Gebote und Verbote auftreten und von der sich betätigenden Vernunft unwillkürlich und notwendig erkannt werden, der Menschennatur gewissermaßen einprägte. Das in solcher Weise promulgierte ewige Gesetz nennt man natürliches Sittengesetz.[1]) Daß es ein solches gibt, werden wir unten nachweisen. Hier sei zur richtigen Auffassung des natürlichen Sittengesetzes noch bemerkt, daß es nicht notwendig und ausschließlich in der aktuellen Erkenntnis jener verpflichtenden Grundsätze besteht, sondern schon mit der Befähigung und der natürlichen und unwiderstehlichen Neigung, diese als solche zu erkennen, gegeben ist. Weil diese Neigung in der Natur der menschlichen Vernunft liegt und bei ihrem Gebrauche sich mit Notwendigkeit äußert, so kann man sagen, das natürliche Sittengesetz sei dem Menschen anerschaffen. In demselben Sinne sagt man ja auch von den höchsten Prinzipien der metaphysischen Ordnung, daß sie dem Menschen anerschaffen seien, weil die Anlage und Neigung zu deren Erkenntnis mit der Menschennatur gegeben ist und jeder Mensch beim Gebrauche der Vernunft die Wahrheit jener Prinzipien notwendig und unwillkürlich erkennt. In dem erklärten Sinne ist das natürliche Sittengesetz von der menschlichen Natur unzertrennlich und findet sich auch in den Menschen vor, denen dessen aktuelle Erkenntnis abgeht, weil sie den Gebrauch der Vernunft entweder noch nicht besitzen oder wieder verloren haben.

Wir können daher das natürliche Sittengesetz definieren als die verpflichtenden Normen des sittlichen Handelns, insofern sie durch die bloße Vernunft erkennbar sind. Es umfaßt alle Vorschriften, die als solche durch die bloße Vernunft erkannt werden können, und ist, als die unmittelbare Ausstrahlung des ewigen Gesetzes in die menschliche Vernunft, Voraussetzung und Norm aller positiven Gesetze.

§ 2. Beweise für das Dasein des natürlichen Sittengesetzes.

Lehrsatz 24. Es gibt ein natürliches Sittengesetz, welches eine Promulgation des ewigen Gesetzes ist.

Erster Teil: Es gibt ein natürliches Sittengesetz.

Erster Beweis. — Wenn Gott den Menschen erschaffen wollte, so mußte er infolge seiner Weisheit und Heiligkeit ihm die Verherrlichung seines Schöpfers durch freiwillige Betrachtung der seiner vernünftigen Menschennatur entsprechenden sittlichen Ordnung als Aufgabe anweisen und ihn zur Lösung dieser Aufgabe wirksam anhalten. Nun gibt es aber kein anderes Mittel, den Menschen zur Beobachtung der sittlichen Ordnung wirksam anzuhalten, als das natürliche Sittengesetz in dem oben erklärten Sinne.

Beweis des Untersatzes. — 1. Nur ein Gesetz ist das geeignete Mittel zur Erreichung dieses Zweckes. Ein bloßer Rat oder Wunsch Gottes wäre für den Menschen kein genügend wirksamer Antrieb zur Beobachtung der sittlichen Ordnung, die mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden ist und nicht selten schwere Opfer von ihm fordert. — Noch weniger konnte Gott den Menschen durch innere Nötigung an die Einhaltung der sittlichen Ordnung binden; er hätte ihm ja dadurch die Freiheit genommen und so die Voraus-

[1]) Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura (S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 91, a. 2).

setzung der sittlichen Ordnung zerstört. Das einzig mögliche Mittel war also das Gesetz, das mit seinem verpflichtenden Charakter und seiner Sanktion einen starken moralischen Druck auf den menschlichen Willen auszuüben vermag, ohne dessen physische Freiheit aufzuheben.

2. Das Sittengesetz mußte ferner ein natürliches im obenerklärten Sinne sein, d. h. es mußte mit der menschlichen Natur selbst gegeben und gewissermassen einer ihrer Bestandteile sein. Das ergibt sich: 1) schon aus der Analogie mit den übrigen Geschöpfen; denn alle andern Wesen werden durch ihre Natur zu ihrem Endzweck hinbewegt; sollte da der Mensch allein den Antrieb zu der seinem Endzwecke entsprechenden Handlungsweise von außen her erhalten? In diesem Falle müßte man sagen, daß gerade das vollkommenste Wesen der Schöpfung eine unfertige, seinem Endzwecke nur sehr unvollkommen angepaßte Natur besitze. — 2) Sodann ist der Endzweck des Menschen, d. h. die Verherrlichung Gottes durch Beobachtung der sittlichen Ordnung, ein natürlicher, mit der Natur des Menschen gegebener. Einem mit der menschlichen Natur gegebenen Endzwecke muß aber ein mit der menschlichen Natur gegebenes Mittel zur Erreichung dieses Endzweckes, mithin eine durch die bloße Vernunft vermittelte Kenntnis des Sittengesetzes entsprechen. — 3) Endlich ist das natürliche Sittengesetz, wenigstens in seinen allgemeinsten Forderungen und Vorschriften, eine unerläßliche Vorbedingung jedes positiven Gesetzes. Denn durch ein positives Gesetz, selbst wenn es von Gott ausgeht, kann sich der Mensch nur dann verpflichtet halten, wenn er durch natürliche Vernunfterkenntnis einsieht, daß er dem Willen Gottes absoluten Gehorsam schuldet.

Zweiter Beweis. — Die Erfahrung lehrt, daß alle Menschen zwischen gut und bös unterscheiden und in vielen Grundsätzen bezüglich des sittlichen Verhaltens des Menschen vollkommen und dauernd übereinstimmen. Jeder urteilt unwillkürlich, daß es z. B. gut und lobenswert sei, Gott zu verehren, die Eltern zu lieben, dem Wohltäter sich dankbar zu erweisen, daß es dagegen schlecht und tadelnswert sei, Gott zu hassen, seine Eltern zu verachten, Gutes mit Bösem zu vergelten. Ebenso allgemein wie diese und ähnliche Urteile ist auch die Ueberzeugung, daß die guten Handlungen erlaubt bezw. geboten, die schlechten dagegen unerlaubt und verboten seien, und daß es Pflicht sei, das Böse zu unterlassen und manches, was gut ist, zu tun. Diese Tatsachen finden ihre Erklärung nur in der Annahme, daß die Menschen durch ihre vernünftige Natur unwillkürlich und notwendig gewisse Handlungen als gut und geboten, andere als schlecht und verboten und ebendadurch sich als verpflichtet erkennen, die einen zu tun, die andern zu unterlassen; eine andere Annahme vermag jene Tatsachen nicht genügend zu erklären; folglich bezeugen jene Tatsachen die Existenz eines natürlichen Sittengesetzes. Um die Allgemeinheit der genannten Überzeugung zu erklären, könnte man nur noch die Erziehung und die menschlichen Satzungen als Erklärungsgrund anführen; beide können aber eine genügende Erklärung nicht bieten.

1. Die Erziehung ist ja bekanntlich bei verschiedenen Völkern und selbst Familien sehr verschieden; sie kann daher für die Übereinstimmung der Menschen in der Beurteilung des Wertes sittlicher Handlungen und in der Überzeugung, daß man verpflichtet sei, bestimmte Handlungen zu tun oder zu unterlassen, kein genügender Erklärungsgrund sein. Denn die Verschiedenheit kann nicht das Prinzip der Übereinstimmung und Einheit sein.

2. Dasselbe gilt von den menschlichen Gesetzen, die nicht nur große Verschiedenheit aufweisen, sondern auch manchen Veränderungen unterworfen sind. — Dazu kommt, daß die menschliche Gesetzgebung sich mit den äußeren

Handlungen befaßt, während das Pflichtbewußtsein die inneren Willenshandlungen zum Gegenstand hat und die äußeren nur insofern berücksichtigt, als sie unter der Leitung des Willens stehen. — Endlich besteht unter den Menschen unabhängig von irgendwelchen menschlichen Satzungen die allgemeine Überzeugung, daß man verpflichtet sei, gewisse Handlungen zu tun und gewisse andere zu unterlassen, und diese Überzeugung würde auch dann nicht erschüttert werden, wenn es einem menschlichen Gesetzgeber etwa einfallen sollte, die als pflichtgemäß erkannten Handlungen zu verbieten und die als pflichtwidrig erkannten vorzuschreiben. Die allgemeine Überzeugung von dem sittlichen Werte mancher Handlungen und das damit verbundene Pflichtbewußtsein können demnach ihren Grund weder in der Erziehung noch in den menschlichen Satzungen haben. Sie müssen also in der vernünftigen Menschennatur begründet sein. Folglich gibt es ein natürliches Sittengesetz.

In der Tat hat denn auch bei allen Völkern und zu allen Zeiten die Überzeugung geherrscht, daß es außer und über den positiven Gesetzen ein anderes Gesetz gebe, das sich im Innern des Menschen ankündigt und für jeden und unter allen Umständen verpflichtend ist, ein Gesetz, gegen das jedes positive Gesetz, das mit ihm in Widerstreit gerät, zurücktreten muß.[1]) Dieses Gesetz ist eben das natürliche Sittengesetz.

Zweiter Teil: Das natürliche Sittengesetz ist eine Promulgation des ewigen Gesetzes.

Beweis. — Die allgemeine Überzeugung der Menschen, daß bestimmte Handlungen geboten und pflichtgemäß, andere verboten und pflichtwidrig sind, bleibt sich unter allen Umständen gleich, mag die Ausführung des Gebotes und Verbotes bequem oder unbequem und sogar mit schweren Opfern verbunden sein. Die auf jene Handlungen bezüglichen Gebote und Verbote treten als kategorische, unabweisbare Forderungen auf, denen der Mensch nur unter Protest der Vernunft entgegenhandeln kann. Eine derartige unbedingte Verpflichtung kann aber ihren letzten Grund unmöglich in der menschlichen Natur haben. Die Forderung der Natur kann nur eine bedingte sein und muß daher lauten: Wenn du deiner Natur entsprechend handeln willst, so mußt du dies tun und jenes unterlassen. Eine unbedingte Verpflichtung dagegen, die auch dann noch bestehen bleibt, wenn durch ihre Erfüllung die Existenz des Menschen in Frage gestellt wird, kann ihren letzten Grund nur im Urheber der menschlichen Natur haben, der als solcher auch höchster Gesetzgeber des Menschen ist und sein Gesetz in der vernünftigen Natur offenbart. Folglich ist das natürliche Sittengesetz eine Promulgation des ewigen Gesetzes.

Zweiter Abschnitt.

Verpflichtung des natürlichen Sittengesetzes.

Die Verpflichtung (obligatio) ist ein wesentliches Element des Gesetzes, und zwar dessen Formalwirkung. Das Gesetz legt dem freien Willen eine gewisse Notwendigkeit auf, indem es ihm einen wirksamen Antrieb gibt, seine Handlungsweise der aufgestellten Richtschnur anzupassen. Die vom Gesetze auferlegte Notwendigkeit darf aber nicht derart sein, daß sie dem Willen die Möglichkeit nimmt, gegen das Gesetz zu handeln; sie muß sich darauf beschränken, daß sie dem Willen einen wirksamen Beweggrund bietet, sich der vom Gesetze gezogenen Richtschnur aus freier Entscheidung anzupassen. Die Verpflichtung ist also kein Müssen, das den Willen seiner physischen Freiheit beraubt, sondern ein Sollen, das ihn nur moralisch beeinflußt und bindet.

[1]) Vgl. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. 3 Bde. 1914.

Nach dem Gesagten ist die Verpflichtung eine moralische, d. h. aus Erkenntnis hervorgehende Notwendigkeit oder Nötigung, den Forderungen des Gesetzes zu entsprechen. Eine genaue Definition läßt sich an dieser Stelle noch nicht geben, sie wird das Resultat der folgenden Untersuchungen sein. Bei den Untersuchungen über Ursprung und Wesen der Verpflichtung werden wir uns auf das natürliche Sittengesetz beschränken; dieses ist die Grundlage aller positiven Gesetze und die Quelle der von ihnen auferlegten Verpflichtung.

Erstes Kapitel.

Verschiedene Ansichten über den Ursprung der Verpflichtung.

1. Rationalistische Erklärung. — Typisch für diese Erklärungsart ist die Lehre Kants. Kant gibt zu, daß ein natürliches Sittengesetz existiere und daß es eine unbedingte Verpflichtung auferlege, leugnet aber dessen göttlichen Ursprung. Das Sittengesetz geht nach ihm nicht von einem über den Menschen stehenden Gesetzgeber aus, sondern vom Menschen selbst, und ist ein Erzeugnis der praktischen Vernunft. Diese ist nomothetisch (gesetzgeberisch) und autonom, d. h. keiner fremden Autorität unterworfen. Da nun die Verpflichtung zum Wesen des Gesetzes gehört, so mußte Kant den Grund der Verpflichtung in derselben praktischen Vernunft finden, die er zum höchsten Gesetzgeber gemacht hatte. Die autonome Vernunft ist also nach Kant die Urheberin aller sittlichen Verpflichtung. Der Ausdruck des unbedingt verpflichtenden Vernunftwillens ist der „kategorische Imperativ". Das ist die unabhängige Moral, die Moral ohne Gott. [1])

Eine gewisse Aehnlichkeit mit der rationalistischen hat die Erklärung, die Gabriel Vasquez (1549—1604) [2]) vom Ursprunge der Verpflichtung gibt. Zwar hebt er ausdrücklich hervor, daß Gott uns zur Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes verpflichtet, und dadurch unterscheidet er sich wesentlich von den Rationalisten, die den Zusammenhang zwischen Gott und dem Gesetze vollständig lösen; anderseits behauptet er aber, das natürliche Sittengesetz als Gesetz im eigentlichen Sinne und die mit ihm gegebene Verpflichtung sei vom gesetzgebenden Willen Gottes unabhängig und in der Natur des Menschen selbst begründet. Der Wille Gottes sei nicht die eigentliche Ursache, sondern nur eine Gutheißung und Bestätigung der von der menschlichen Natur auferlegten Verpflichtung zur Beobachtung des Sittengesetzes. Die Begründung seiner Ansicht ist diese: Es gibt Handlungen, die ihrer Natur nach schlecht und sündhaft und unabhängig von jedem, selbst dem göttlichen Willen verboten sind. Dieses Verbot und die damit gegebene Verpflichtung kann seinen Grund nur in der menschlichen Natur haben, insofern sie vernünftig ist. Es gibt also Handlungen, die der menschlichen Natur unabhängig von jedem Willen widersprechen und von der menschlichen Natur verboten sind.

2. Materialistische Erklärung. — Während Kant die Pflicht ohne Gott und Religion auf rationalistischer Grundlage zu erklären vornimmt, suchen andere aus materialistischen Grundsätzen die Verpflichtung für ein Produkt der Erfahrung auszugeben. So ist z. B. nach Bentham die Verpflichtung nichts anderes als die Notwendigkeit, gewisse Handlungen zu unterlassen, weil sie mehr Schmerz als Lust erzeugen, und andere Handlungen zu vollbringen, weil sie vorwiegend mit Lust verbunden sind. Das heißt im Grunde jede wahre Verpflichtung leugnen.

Von der Benthamschen nicht wesentlich verschieden ist die Erklärung Spencers [3]) vom Ursprung der Verpflichtung. Die Verpflichtung, sagt er,

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I [6] 421 ff.
[2]) In 1, 2. dist. 150, n 22. ff.
[3]) Prinzipien der Ethik I 125 ff.

ist eine Schranke für unser Handeln. Dieses kann von innen und von außen eingeschränkt werden. Innere Schranken sind alle unangenehmen Folgen, wie Schmerz, Verluste usw., die der individuellen Erfahrung gemäß mit gewissen Handlungen verbunden sind und von ihrer Wiederholung abschrecken. Die äußeren Schranken zieht die Furcht vor den Strafen, die auf bestimmte Handlungen gesetzt sind. Spencer unterscheidet drei Arten von Strafen: die soziale, die staatliche und die religiöse Strafe. Solange der Mensch im wilden, d. h. tierischen Zustande lebte, war er von außen nur durch die soziale Strafe eingeengt, die ihm von seiten seiner Mitwilden drohte, wenn er sich herausnahm, ihnen lästig zu werden. Nachdem sich aber das Tier zum Menschen entwickelt und irgendein gescheiter Mensch die Herrschaft über seinesgleichen an sich gerissen hatte, entstand in den Untertanen auch die Furcht vor der staatlichen Strafe; sie fingen an, manches zu unterlassen und manches andere zu tun, um den von ihrem Herrscher verhängten Strafen zu entgehen. Zu den genannten Strafen kam dann später noch die religiöse Strafe, die den Menschen von den verstorbenen Machthabern drohte, falls sie etwas unternahmen, was deren Mißfallen erregen konnte.

Die Furcht vor all diesen Strafen, die den Menschen auf Schritt und Tritt in seiner Freiheit hemmten, erzeugte allmählich das Bewußtsein des Zwanges zu einer Reihe von Handlungen und Unterlassungen, das dann durch Ideenassoziation auf andere ähnliche Handlungen und Unterlassungen ausgedehnt wurde. Die guten oder schlechten Folgen, die mit gewissen Handlungen verbunden waren, hatten überdies die Wirkung, daß die Menschen zu den einen Handlungen Zuneigung, gegen die andern Abneigung faßten. Auf diese Weise entstand das Pflichtbewußtsein, das den Menschen von allen Seiten einschränkt, beengt und drückt. Dasselbe ist jedoch nur eine vorübergehende Erscheinung, es wird in dem Maße verschwinden, als die Menschheit ihrer vollkommenen Entwicklung näherkommt. Ist diese einmal erreicht, dann gibt es weder Pflicht noch Pflichtbewußtsein mehr. Im Zustande vollkommener Entwicklung der Menschheit ist nämlich die Möglichkeit einer Gesetzesübertretung ausgeschlossen, da dann jeder Mensch gerade darin seine höchste Lust findet, daß er tut, was gut und recht ist. In ähnlicher Weise erklären Laas, Gizycki, Wundt und Paulsen den Ursprung der Verpflichtung.

3. Die Scholastiker lehren fast alle, daß das natürliche Sittengesetz ein Gesetz im eigentlichen Sinne sei und seine verpflichtende Kraft vom göttlichen Willen erhalte. Die moralische Notwendigkeit, die das Wesen der Verpflichtung ausmacht, besteht nach ihnen in dem notwendigen Zusammenhang zwischen der Beobachtung des Sittengesetzes und Gott, dem höchsten Gute des Menschen.

Zweites Kapitel.

Prüfung der Ansichten.

§ 1. Gegen die rationalistische Erklärung.

Lehrsatz 25. Die mit dem natürlichen Sittengesetze gegebene Verpflichtung hat ihre Quelle nicht in der autonomen praktischen Vernunft.

Beweis. — 1. Die Lehre Kants vom Ursprunge der Verpflichtung ist mit dem Begriffe und Zwecke der Verpflichtung unvereinbar. Die Verpflichtung hat nämlich den Zweck, den Menschen in den Schranken der seiner vernünftigen Natur entsprechenden Ordnung zu halten. Nun steht aber die Bindung des vernunftbegabten Geschöpfes an die ihm geziemende Ordnung offenbar nicht dem Menschen selbst zu, sondern dem Urheber und Herrn der menschlichen Natur. Gott allein, der jedem einzelnen Menschen das Dasein gegeben,

hat auch das Recht, den Zweck des menschlichen Daseins zu bestimmen und dem Menschen vorzuschreiben, wie er seinen Zweck erreichen soll.

2. Kant läßt die Verpflichtung aus der praktischen Vernunft als ihrer letzten Quelle hervorgehen und setzt somit stillschweigend voraus, daß der Mensch absoluter Selbstzweck sei. Das ist aber ein großer Irrtum; denn auch seiner vernünftigen Natur nach ist der Mensch von Gott erschaffen; er kann somit keinen andern letzten Zweck haben als die Verherrlichung Gottes, seines Schöpfers.

3. Nach Kant ist der Mensch durch seine Vernunft sein eigener Gesetzgeber und muß sich seinem eigenen Willen mit unbedingter Notwendigkeit unterwerfen. Ist nun dieser gesetzgebende Wille frei oder notwendig? Ist er frei, dann kann die Verpflichtung, die er auferlegt, keine unbedingte sein; denn was der Wille aus freier Entschließung gebietet, kann er jeden Augenblick wieder zurücknehmen. Ist er notwendig, dann hängt diese Notwendigkeit nicht vom Willen ab, sondern ist ihm von einer äußeren Ursache auferlegt, und diese ist der letzte Grund der Verpflichtung. Nun kann aber Gott allein dem Willen eine unbedingte Notwendigkeit auferlegen. Eine Notwendigkeit, die nicht von Gott kommt, wäre Fatalismus. Wollte man aber sagen, die menschliche Vernunft selbst sei ein absolutes, notwendiges, durch sich existierendes Wesen, so würde man sich auf den Standpunkt des Pantheismus stellen.

4. Die Lehre Kants vom kategorischen Imperativ als dem Ausdrucke der autonomen Vernunft ist auch nicht frei von Widersprüchen: 1) Wenn die von der menschlichen Vernunft ausgehende Verpflichtung eine absolute wäre, so müßte folgerichtig die menschliche Vernunft selbst ein absolutes Wesen sein. Nach Kant ist sie aber nichts Absolutes, sondern ihrem ganzen Sein nach abhängig und relativ. — 2) Die praktische Vernunft oder, was nach Kant dasselbe ist, der Vernunftwille ist kategorischer Gesetzgeber und trotzdem Untertan. Sein Wollen ist ein absolutes, unbedingtes und doch ein sehr bedingtes und veränderliches; denn so oft er sein eigenes Gesetz übertritt, will er nicht mehr, was er vorher kategorisch gewollt hat.

Anmerkung. — Die Verpflichtung entsteht auch nicht, wie Gabriel Vasquez meint, aus der Uebereinstimmung bezw. Nichtübereinstimmung des Handelns mit der vernünftigen Menschennatur. Denn das natürliche Sittengesetz ist, wie früher gezeigt wurde, ein Gesetz im eigentlichen Sinne, das eine unbedingte Verpflichtung auferlegt. Ein den Menschen verpflichtendes Gesetz kann aber nur vom Willen eines Höheren ausgehen, dem der menschliche Wille unterworfen ist. — Außerdem sagt uns das Sittengesetz, was wir unbedingt tun und lassen sollen. Nun kann aber die menschliche Natur ein unbedingtes Sollen nicht auferlegen. Wollte man den kategorischen Befehl von der Vernunft ausgehen lassen, so ist zu erwidern, daß die Vernunft, wenn man von einer über ihr stehenden Autorität absieht, nichts absolut gebietet noch verbietet, sondern nur urteilt, was gut und was böse ist und wie wir handeln müssen, wenn wir vernünftig handeln wollen.

§ 2. Gegen die materialistische Erklärung.

Lehrsatz 26. Die materialistische Erklärung des Ursprungs der Verpflichtung ist gleichbedeutend mit der Leugnung jeder wahren Verpflichtung.

Beweis. — 1. Die Erklärung der Materialisten vom Ursprunge der Verpflichtung beruht auf ganz unhaltbaren Voraussetzungen. Sie setzen voraus, es gebe keinen persönlichen Gott oder sein Dasein könne wenigstens nicht mit

Sicherheit erkannt werden; sie leugnen die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode und folglich auch dessen Bestimmung für eine ewige Glückseligkeit; sie behaupten, der Mensch sei ursprünglich im tierischen Zustande gewesen und erst in einer späteren Entwicklungsperiode zu sittlichen Ideen gekommen: Irrtümer, die teils in der Psychologie, teils in der Theodizee schon widerlegt worden sind.

2. Den Ursprung der Verpflichtung erklärt der nicht genügend, der nur zeigt, wie sich bei einzelnen Menschen und unter denselben Verhältnissen das Pflichtbewußtsein allenfalls hätte entwickeln können, er muß vielmehr erklären, wie das Pflichtbewußtsein in Wirklichkeit *einheitlich* und *allgemein* zu allen Zeiten bestanden hat und noch besteht; er muß also zeigen, wie es kommt, daß *alle* Menschen denselben Begriff von der Verpflichtung haben und diesen vielfach auf dieselben Gegenstände anwenden. Darauf lassen sich aber die Materialisten wohlweislich nicht ein; sie machen nur zufällige Ursachen namhaft, die, wenn sie auch zur Erklärung einzelner Fälle hinreichen würden, doch keinen genügenden Grund für die *Einheit* und *Allgemeinheit* des Pflichtbewußtseins bieten. Eine allgemeine Wirkung läßt sich eben nur durch eine allgemeine Ursache erklären, und deshalb wird niemals eine Erklärung der Verpflichtung befriedigen, wenn sie nicht auf die allen Menschen gemeinsame Natur zurückgeht und durch sie zum Urheber der Natur und zum höchsten Gesetzgeber aufsteigt.

3. Aber selbst für *einzelne* Menschen und einzelne Fälle reicht die materialistische Erklärung der Verpflichtung nicht aus. *Zweck* der Verpflichtung ist nämlich *der wirksame Antrieb des Menschen zur praktischen Beobachtung der sittlichen Ordnung*. Mit der Furcht vor äußeren Strafen ist aber diesem Zwecke wenig gedient. Der Mensch wird sich höchstens insoweit an die sittliche Ordnung gebunden halten, als er bei ihrer Übertretung *Strafe* zu gewärtigen hat. Droht ihm keine Strafe, so ist ihm ja alles erlaubt, er kann, ohne die sittliche Ordnung zu verletzen, stehlen, morden und jegliches Verbrechen begehen. *Innere* Sünden, wie Haß, Neid, Gotteslästerung, die sich der Kenntnis der Menschen entziehen und von Menschen nicht bestraft werden können, gibt es dann überhaupt nicht mehr.

4. Noch weniger wird die Verpflichtung ihren Zweck erreichen, wenn man sie auf jenes innere Mißbehagen zurückführt, das man *Gewissensbisse* nennt. Die moralische Nötigung, der wir uns unterworfen fühlen, und das Bewußtsein der Verantwortlichkeit sollen ihren ganzen Grund nur in der Furcht vor einem inneren Mißbehagen haben, und das Bewußtsein der Schuld, die schwer auf uns drückt, wenn wir gegen unsere Pflicht gehandelt, soll nur eine Folge jenes Mißbehagens sein! Eine solche Erklärung erweist sich auf den ersten Blick als unzureichend und verfehlt. Was soll denn den Menschen abhalten, die Gewissensbisse einfach zu verachten? Über eine Verpflichtung, der nichts als ein gewisses Unbehagen zugrunde liegt, wird man sich am besten hinwegsetzen wie über einen körperlichen Schmerz, den man um so weniger fühlt, je weniger man ihn beachtet. Wie könnte man auch einem vernünftigen Menschen zumuten, daß er im Interesse der sittlichen Ordnung dem Drängen seiner natürlichen Begierden immerfort widerstehe einzig und allein, um sich Vorwürfe des Gewissens zu ersparen, die den Willen gar nicht binden und keine Sanktion hinter sich haben?

Die materialistische Erklärung der Verpflichtung ist demnach im Grunde nichts anderes als die *Verneinung jeder eigentlichen Verpflichtung*; wollten die Menschen sich allgemein den materialistischen Begriff der Pflicht zu eigen machen, so würde es gar bald um den Bestand der gesellschaftlichen Ordnung geschehen sein, die ohne wahre Verpflichtung nicht bestehen kann.

Drittes Kapitel.

Der wahre Ursprung der Verpflichtung.

Lehrsatz 27. Seine verpflichtende Kraft hat das natürliche Sittengesetz vom göttlichen Willen.

Beweis. — Der unendlich weise Schöpfer und Regierer der Welt mußte seine Geschöpfe zur Erreichung ihres Endzweckes, der in der Verherrlichung des Schöpfers besteht, wirksam anhalten; er mußte sie also mit einer gewissen Notwendigkeit an die Beobachtung der rechten Ordnung binden, durch welche die Verherrlichung des Schöpfers erreicht wird. Natürlich mußte diese Notwendigkeit der Natur der Geschöpfe angepaßt werden. Die vernunftlosen Wesen, bei denen nur die physische Notwendigkeit zur Anwendung kommen kann, werden denn auch tatsächlich durch nötigende Triebe und Instinkte zu der ihnen von Gott bestimmten Ordnung angehalten. Dem Menschen dagegen, der mit Freiheit begabt ist, konnte Gott nur eine moralische Notwendigkeit auferlegen; diese besteht darin, daß der Mensch erkennt, die Beobachtung der seiner vernünftigen Natur geziemenden Ordnung sei für ihn notwendig, wenn er ein bestimmtes Ziel erreichen wolle. Eine solche aus Erkenntnis hervorgehende Notwendigkeit ist die Verpflichtung.

Die vom natürlichen Sittengesetz dem Menschen auferlegte Notwendigkeit ist aber eine absolute, d. h. der Mensch ist an die Beobachtung des Sittengesetzes in der Weise gebunden, daß er es selbst dann nicht übertreten darf, wenn die Beobachtung ihn die größten Opfer kostet. Eine solche moralische Notwendigkeit kann aber nur unter der Voraussetzung bestehen, daß der Zweck, zu dessen Erreichung sie auferlegt ist, kein bedingter und endlicher, sondern ein unbedingter und unendlicher ist. Ein solcher ist aber Gott allein. Folglich besteht die mit dem natürlichen Sittengesetze gegebene Verpflichtung in dem von Gott gewollten notwendigen Zusammenhange der Einhaltung der sittlichen Ordnung mit Gott, dem Endziele des Menschen.

Anmerkung. — Es bleibt noch die Frage zu erledigen, ob die Verpflichtung als notwendiger Zusammenhang der Gesetzeserfüllung mit Gott als dem absolut letzten Ziele oder mit Gott als dem Gegenstande der Glückseligkeit des Menschen aufzufassen sei. Gegen die zweite Auffassung sprechen folgende Gründe: 1) Sie identifiziert den Begriff der Verpflichtung mit dem der Sanktion; diese besteht in dem notwendigen Zusammenhange der Beobachtung der sittlichen Ordnung mit der Glückseligkeit des Menschen, setzt also die Verpflichtung schon voraus und ist nur ein äußerer Antrieb zu ihrer Erfüllung. — 2) Sie hebt den Unterschied zwischen Schuld und Strafe auf. — 3) Sie vermag keine richtige Erklärung der Sünde zu geben. Diese wäre nur eine Abwendung des Menschen von seiner Glückseligkeit; und da die Glückseligkeit des Menschen ein endliches Gut ist, so wäre die Sünde nur ein endliches Übel und nicht ein (äußeres) Übel Gottes, sondern nur ein Übel des Menschen.

Die Verpflichtung ist also zu definieren als die Notwendigkeit, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen, weil wir erkennen, daß Gott, unser höchstes Gut, dies unbedingt von uns fordert und das Zuwiderhandeln ihm positiv mißfällig ist, ihn beleidigt und uns folgerichtig von ihm und seinem Besitz losreißt.

Dritter Abschnitt.

Sanktion des natürlichen Sittengesetzes.

Erstes Kapitel.

Begriff und Notwendigkeit der Sanktion.

1. Sanktion ist ein der Verpflichtung beigegebener äußerer Antrieb zur Beobachtung des Gesetzes; sie setzt also die Verpflichtung und den in dieser liegenden Antrieb voraus und soll dem Willen der Untertanen einen neuen wirksamen Beweggrund bieten, der durch das Gesetz auferlegten Verpflichtung nachzukommen. Die Sanktion läßt sich demnach definieren als die vom Gesetzgeber auf die Beobachtung und die Uebertretung des Gesetzes gesetzte Belohnung und Strafe.

Die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes muß Gott von allen Menschen nachdrücklich fordern. Deshalb durfte er es nicht dabei bewenden lassen, diese seine Forderung den Menschen kundzutun und dann ruhig abzuwarten, ob sie sich seinem Willen fügen wollen oder nicht; er durfte die Auflehnung gegen sein Gesetz nicht mit Resignation ertragen. Diese Resignation hätte seiner Weisheit um so weniger entsprochen, als die Beobachtung des Gesetzes mitten unter den Verlockungen zum Bösen dem Menschen viele und schwere Opfer auferlegt. Gott mußte also ein geeignetes Mittel anwenden, seinem Gesetze Achtung zu verschaffen und den Menschen zu dessen Beobachtung mächtig und wirksam anzutreiben. Diesen Zweck konnte er aber durch physischen Zwang und innere Nötigung nicht erreichen, da diese mit der freien Beobachtung des Gesetzes nicht vereinbar sind. Das einzige Mittel ist daher Belohnung im Falle der Beobachtung und Strafe im Falle der Übertretung des Gesetzes.

2. Die Notwendigkeit der Sanktion ergibt sich auch aus folgender Erwägung: Gott mußte dem Menschen als höchsten Zweck die Verherrlichung des Schöpfers geben. Die Erreichung dieses Zweckes mußte er unbedingt wollen und konnte sie deshalb nicht von der freien Einwilligung des Menschen abhängig machen. Unbedingt konnte er aber dieses Ziel nur durch die dem Gesetze beigegebene Sanktion erreichen. Wenn die Bösen das Gesetz Gottes freiwillig übertreten und die Autorität Gottes mißachten, so fördern sie dadurch die Verherrlichung Gottes nicht. Gesetzt nun, es gäbe keine Sanktion für die Uebertretung des göttlichen Gesetzes: wo bliebe dann die Verherrlichung, die auch der Gottlose seinem Herrn und Schöpfer schuldet, aber ungerechterweise vorenthält? Es muß also ein Mittel geben, durch das der Endzweck des Schöpfers trotz der Böswilligkeit der Geschöpfe unfehlbar erreicht wird, und dieses Mittel ist die Sanktion.

Die Sanktion, durch die Gott den Menschen zur Beobachtung seines Gesetzes anhält, muß selbstverständlich eine genügende sein, d. h. sie muß dem menschlichen Willen einen wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes bieten; und da alle Menschen auch unter den schwierigsten Verhältnissen zur Beobachtung des Gesetzes verpflichtet sind, so muß der Beweggrund für alle Menschen und unter allen Verhältnissen einen wirksamen Antrieb bieten. Genügend ist demnach die Sanktion, wenn der Beweggrund seiner Natur nach so mächtig auf den Willen einwirkt, daß dieser ihn vernünftigerweise niemals verachten kann, selbst dann nicht, wenn die Beobachtung des Gesetzes die größten Opfer von ihm verlangt. Gott hat nun sowohl für dieses Leben als auch für das Jenseits eine Sanktion des Sittengesetzes gegeben; die irdische ist nur eine vorläufige und unvollkommene, die jenseitige dagegen eine vollkommene und endgültige.

Zweites Kapitel.

Wirklichkeit der Sanktion.

§ 1. Die unvollkommene Sanktion in diesem Leben.

Lehrsatz 28. Eine unvollkommene Sanktion des natürlichen Sittengesetzes gibt es schon im irdischen Leben.

Wie die Erfahrung lehrt, ist schon in diesem Leben die Beobachtung der sittlichen Ordnung mit mancherlei Gütern, ihre Übertretung aber mit nicht wenigen Übeln verknüpft. Die Beobachtung des Sittengesetzes erzeugt das tröstliche Bewußtsein der Pflichterfüllung, die Ruhe des Gewissens, den Frieden des Herzens, endlich die Tugend, d. h. die Fertigkeit und dauernde Neigung zum Guten. Das sind Güter, die an wahrem innerem Werte alle andern Güter dieses Lebens weitaus übertreffen. Die Übertretung des Sittengesetzes dagegen verursacht Auflehnung der niederen Triebe gegen die Vernunft, Unruhe des Gewissens, innere Unzufriedenheit und schließlich den ständigen Hang zum Bösen, das Laster. Das sittlich gute Leben ist ferner das beste Mittel zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit, die Grundlage eines glücklichen Familienlebens und bietet eine sichere Garantie für die Erhaltung und Förderung der gesellschaftlichen Ordnung. Dagegen weiß jeder, wie unheilvoll nicht nur für den einzelnen, sondern auch für die Familie und den Staat die Mißachtung der sittlichen Ordnung ist. Wie mancher Mensch hat durch Ausschweifung seine Gesundheit untergraben und sein Leben verkürzt! Wie oft wird durch Zorn und Trunksucht das Glück der Familie zerstört! Wieviel Unheil haben Ehrgeiz, Stolz und Rachsucht in der menschlichen Gesellschaft angerichtet! Alle diese Güter und Übel stellen sich nicht etwa gelegentlich und zufällig bei Beobachtung und Übertretung des Sittengesetzes ein, sondern sind ihre *naturgemäßen* Folgen. Was aber naturgemäß aus der Beobachtung und Verletzung des Sittengesetzes folgt, das ist von Gott, dem Urheber des Gesetzes und Regierer der Welt, beabsichtigt und muß als Belohnung und Strafe, mithin als Sanktion des Gesetzes aufgefaßt werden. Folglich besteht schon in diesem Leben eine Sanktion des natürlichen Sittengesetzes.

Daß diese Sanktion eine vollkommene sei, wird wohl niemand behaupten. Dagegen spricht schon die Tatsache, daß die Beobachter des Gesetzes in diesem Leben auch von manchen Übeln heimgesucht werden, und die Übertreter sich mancher Güter erfreuen. Die äußeren Güter, wie Reichtum, Ehre, Macht, hängen nämlich nicht einzig und allein vom sittlich guten Leben, sondern auch von äußeren Verhältnissen, natürlicher Begabung und Strebsamkeit ab. Obwohl diese an wahrem Werte tief unter den meisten Gütern stehen, welche der Lohn eines tugendhaften Lebens sind, so üben sie doch einen stärkeren Reiz auf den sinnlichen Menschen aus. Nimmt man dazu die Schwierigkeiten, die mit der treuen Beobachtung des Gesetzes verbunden sind, so wird man gestehen müssen, daß weder die mit einem sittlich guten Leben verbundenen Güter noch die auf ein schlechtes Leben folgenden Strafen die Menschen zur dauernden Beobachtung des Gesetzes wirksam anzuhalten vermögen. Es gibt also in diesem Leben nur eine unvollkommene Sanktion des natürlichen Sittengesetzes.

§ 2. Vollkommene Sanktion im Jenseits.

Lehrsatz 29. Die vollkommene Sanktion findet erst im Jenseits statt und besteht im Gewinn oder Verlust der Glückseligkeit.

Erster Teil: Es gibt im Jenseits eine vollkommene Sanktion.

Beweis. — 1. Ein weiser Gesetzgeber paßt die Sanktion dem *Zwecke* an, den er damit erreichen will. Gott mußte also das natürliche Sittengesetz mit

einer genügenden Sanktion versehen, d. h. einer solchen, die allen Menschen unter allen Verhältnissen einen wirksamen Beweggrund zur Beobachtung des Gesetzes bieten kann. Nun gibt es aber in diesem Leben nur eine unvollkommene, d. h. ungenügende Sanktion. Folglich muß die Sanktion im Jenseits eine vollkommene sein.

2. Gäbe es auch im Jenseits keine vollkommene Sanktion, so wäre man berechtigt, zu sagen, es sei dem Menschen nicht nur während des irdischen Lebens, sondern überhaupt in vielen Fällen von größerem Nutzen, seinen Leidenschaften freies Spiel zu lassen, als sie unter das Joch des Sittengesetzes zu beugen. Denn wenn es auch wahr ist, daß manche Güter nur denen zuteil werden, die das Sittengesetz beobachten, so ist es doch nicht minder wahr, daß die Beobachtung des Gesetzes sehr oft mit großen inneren Schwierigkeiten verbunden ist und außerdem durch die Bosheit der Menschen viele äußere Übel im Gefolge hat.

Zweiter Teil: Sie besteht im Gewinn oder Verlust der Glückseligkeit.

Beweis. — Wir haben früher[1]) gezeigt, daß es die Bestimmung des Menschen auf Erden ist, durch Einhaltung der sittlichen Ordnung sich Gott zu unterwerfen und sich dadurch die Glückseligkeit zu verdienen. Daraus folgt unmittelbar, daß man für die Beobachtung des Sittengesetzes die Glückseligkeit als Lohn erhält.

Daß die Übertretung des Gesetzes (falls sie nicht schon hienieden gesühnt worden) wenigstens den zeitweiligen Verlust der Glückseligkeit nach sich zieht, unterliegt keinem Zweifel. Denn gelangte man auch dann, wenn man sich um das Sittengesetz nicht gekümmert hätte, gleich beim Eintritt in die Ewigkeit zur Glückseligkeit, so gäbe es im Jenseits überhaupt keine Sanktion. Sodann hinge die Erreichung der Glückseligkeit nicht vom freien Willen des Menschen ab. Auch die göttliche Gerechtigkeit fordert, daß die durch Übertretung des Gesetzes gestörte sittliche Ordnung wiederhergestellt werde. Wer also, ohne mit Gott ausgesöhnt zu sein, aus diesem Leben scheidet, geht der Glückseligkeit jedenfalls so lange verlustig, bis er die verdiente Strafe abgebüßt hat.

Lehrsatz 30. Die vollkommene Sanktion im Jenseits besteht in ewigem Lohn und ewiger Strafe.

Beweis. — 1. Daß der Lohn für die Beobachtung des Sittengesetzes in der ewigen Glückseligkeit besteht, bedarf hier keiner weiteren Begründung; gehört es doch zum Begriffe der Glückseligkeit, daß sie ohne Ende fortdauert und mit dem Bewußtsein ihrer ewigen Dauer verbunden ist.

2. Die Ewigkeit der Strafe ergibt sich aus folgenden Erwägungen: Als weiser Gesetzgeber mußte Gott sein Gesetz mit einer genügenden Sanktion versehen, d. h. er mußte dem Menschen einen Beweggrund bieten, der, einigermaßen ernstlich erwogen, die Kraft besitzt, auch unter den größten Schwierigkeiten zur Beobachtung des Gesetzes wirksam anzutreiben. Ein solcher Beweggrund ist aber nicht der zeitweilige Verlust der Glückseligkeit. Folglich besteht die Sanktion im Jenseits im ewigen Verluste der Glückseligkeit.

Beweis des Untersatzes. — 1) Selbst unter den günstigsten Verhältnissen ist die lebenslängliche Beobachtung des Sittengesetzes für den Menschen, wie er einmal ist, eine schwere Last, eine lange Kette von Entsagungen und Überwindungen. Wir erinnern an die ungestümen Forderungen der Leidenschaften und die Verlockungen und Anreizungen von außen, denen sich der Mensch nicht entziehen kann, ja nicht selten fordert die Beobachtung des Gesetzes den Verzicht auf große irdische Güter und Vorteile, manchmal sogar das Opfer des Lebens und aller Güter, die man besitzt und noch zu erwerben

[1]) S. 16 ff.

hofft. Sollte nun angesichts solcher Schwierigkeiten der Gedanke an den zeitweiligen Verlust der Glückseligkeit ein wirksamer Beweggrund für den Menschen sein, an der Beobachtung des Gesetzes festzuhalten? Man bedenke doch: der Lohn der Gesetzestreue ist erst im Jenseits zu erhoffen, die Strafe für die Übertretung des Gesetzes wird erst nach dem Tode verhängt; die Güter dagegen, die zur Übertretung reizen, liegen vor dem Menschen ausgebreitet und laden zum sofortigen Genusse ein. Die Glückseligkeit, die im Besitze Gottes besteht, läßt sich wohl einigermaßen mit dem Verstande erfassen, aber nicht mit der Phantasie vorstellen und macht auf die Sinne gar keinen Eindruck; die Güter hingegen, welche die Übertretung des Gesetzes in Aussicht stellt, sind sinnfällig, man kann sie sehen und fühlen und das Angenehme ihres Besitzes verkosten. Wer das alles bedenkt, wird gestehen, daß die Furcht vor einem zeitweiligen, vielleicht nur kurzen Verluste der Glückseligkeit ihrer Natur nach unzureichend ist, den menschlichen Willen unter das Joch des Gesetzes zu beugen; ein solcher Verlust kann also nicht als vollkommene Sanktion betrachtet werden. Man sage z. B. einem Rachsüchtigen, der endlich die Gelegenheit zur Ausführung seines Racheplans gefunden: Wenn du deiner Leidenschaft nachgibst, wirst du nach dem Tode nicht sofort zur Glückseligkeit gelangen! Wird diese Drohung, auch wenn sie nicht überhört wird, großen Eindruck machen? Man denke sich in die Lage eines Menschen, der vor die Wahl gestellt wird, das Sittengesetz zu übertreten oder sogleich eines qualvollen Todes zu sterben. Wird ihm nicht der Verlust des Lebens, dessen Wert er kennt, werden ihm nicht die Qualen, die ihm unmittelbar bevorstehen, als ein viel größeres Unglück erscheinen als der zeitweilige Verlust einer Glückseligkeit, die noch in ferner Zukunft liegt? Dieser Verlust ist also keine genügende Sanktion des Sittengesetzes; folglich mußte Gott auf die Übertretung des Gesetzes den endgültigen, unwiederbringlichen Verlust der Glückseligkeit setzen. Da aber die Seele des Menschen unsterblich ist, so wird die Seele des Sünders diesen Verlust ewig ertragen müssen, mithin ewig unglücklich sein.

2) Man könnte einwenden, Gott werde vielleicht die Seele des Sünders, sei es gleich nach ihrer Trennung vom Leibe, sei es nach Verbüßung einer zeitlichen Strafe, durch Vernichtung vor dem verdienten ewigen Leiden bewahren; doch dagegen spricht die natürliche Unsterblichkeit der Seele. Diese besagt die natürliche Notwendigkeit, daß die Seele ewig fortlebe, daß somit die sündige Seele, weil sie sich im Jenseits nicht mehr bekehren und der Glückseligkeit nicht teilhaftig werden kann, die Strafe dieses Verlustes ohne Ende ertrage. Die Annahme also, Gott werde möglicherweise in die von ihm selbst geschaffene natürliche Ordnung zugunsten der sündigen Seele eingreifen, hat keine Wahrscheinlichkeit.

Einen genügenden Grund, weshalb Gott von dieser absoluten Macht Gebrauch machen sollte, kann man nicht angeben. Man sagt freilich, es widerstrebe der göttlichen Barmherzigkeit, eine Seele zu ewiger Strafe zu verurteilen; das ist aber ein Irrtum; denn die Barmherzigkeit fordert nur, daß Gott die Glückseligkeit aller Menschen aufrichtig wolle und die zur Beobachtung des Gesetzes notwendige Hilfe leiste; sie fordert aber keineswegs, daß er das selbstgewollte Unglück des Sünders durch einen Eingriff in die Ordnung der Natur verhindere. Übrigens darf man die Barmherzigkeit Gottes nicht aus dem Verbande der göttlichen Attribute herausreißen; Gott ist nicht nur barmherzig, sondern auch heilig und gerecht.

Aber, sagt man, nichts kann Gott hindern, über die strenge Forderung der Barmherzigkeit hinauszugehen und die Seele des Sünders zu vernichten, um sie vor ewigem Unglück zu bewahren; denn Got ist frei und kann Barmherzigkeit üben, wo und wie es ihm gefällt. — Allerdings ist Gott frei, doch der Wille

Gottes wird bei seinen Entschließungen von der Weisheit geleitet. Diese fordert aber im Interesse der vollkommenen Sanktion des Sittengesetzes, daß die sündige Seele der durch Übertretung des Gesetzes verdienten Strafe nicht durch Vernichtung entzogen wird. In der Tat würde durch die Aussicht auf Vernichtung die Strafe des Verlustes der Glückseligkeit bei den meisten Menschen ihre moralische Kraft einbüßen. Wir erinnern hier an das, was oben von der menschlichen Schwäche und Verkehrtheit, von der Schwierigkeit der lebenslänglichen Beobachtung des Sittengesetzes und besonders von dem mächtigen Eindruck, den die irdischen Güter, und dem schwachen Eindruck, den die jenseitigen Güter auf den Menschen machen, gesagt worden ist. Im Lichte dieser Tatsachen wird es klar, daß auch der endgültige Verlust der Glückseligkeit durch Vernichtung nicht die Kraft besitzt, den Menschen unter allen Umständen von der Übertretung des Gesetzes wirksam abzuschrecken. Was wird auch dem ins Sinnliche versunkenen Menschen am Verluste einer Glückseligkeit liegen, die seinen Gedanken und Wünschen so fremd ist, wenn er obendrein noch hoffen darf, daß dieser Verlust ihm gar nicht wehe tun kann, weil er nicht mehr existieren wird? Finden sich doch manche Menschen ganz leicht mit dem Gedanken ab, daß sie nach diesem Leben ins Nichts zurückkehren werden.

Ganz andere Kraft gewinnt die Furcht vor dem unwiederbringlichen Verluste der Glückseligkeit, wenn die Vernichtung der sündigen Seele ausgeschlossen ist. Dann ist nämlich dieser Verlust gleichbedeutend mit ewigem Leiden und endlosem Unglück, und der Trost, den der Sünder in der Hoffnung auf ewige Leidensunfähigkeit finden kann, wird ihn nicht mehr zur Übertretung des Gesetzes ermuntern. Wer sich sagen muß: auf die kurze Befriedigung, welche die Übertretung des göttlichen Gesetzes mir verschafft, folgt eine ewige, nie endende Qual, für den gibt es einen Beweggrund, der vernünftigerweise nicht verachtet werden kann, und der, wenn er nicht leichtfertig abgewiesen, sondern einigermaßen erwogen wird, seiner Natur nach wirksam genug ist, um auch unter den größten Schwierigkeiten und mit Hintansetzung aller irdischen Vorteile und Güter zur Beobachtung des Gesetzes anzutreiben. Einen solchen Beweggrund fordert aber der Begriff der vollkommenen Sanktion.

Anmerkung. — 1. Aus der Tatsache, daß das Sittengesetz auch von denen übertreten wird, die von der Ewigkeit der Strafe überzeugt sind, darf man nicht schließen, daß selbst die ewige Strafe keine genügende Sanktion biete. Denn genügend oder vollkommen ist die Sanktion nicht dadurch, daß sie bei allen Menschen ihren Zweck tatsächlich erreicht, sondern dadurch, daß sie einen Beweggrund bietet, der an und für sich geeignet ist, jeden vernünftig denkenden Menschen, auch unter dem Drucke der mit der Beobachtung des Sittengesetzes verbundenen Schwierigkeiten, von dessen Übertretung abzuhalten. Einen solchen Beweggrund bietet der unwiderrufliche, ewige Verlust der vollkommenen Glückseligkeit, nicht aber der bloße Aufschub der Glückseligkeit oder eine nur vorübergehende Strafe.

2. Eine ewige Strafe kann natürlich nur den treffen, der das Sittengesetz in einer wichtigen Sache, mit klarer Überlegung und freier Entschließung übertritt und, ohne Buße getan zu haben, im Zustande der Sünde als Feind Gottes stirbt. Die Intensität der Strafe richtet sich nach der Strenge der mißachteten Vorschriften, dem Grade der Bosheit und der Zahl der Übertretungen des Gesetzes. Die Sanktion soll ja nicht nur von der ersten, sondern von jeder Übertretung des Gesetzes abschrecken. Diesen Zweck könnte sie aber nicht erfüllen, wenn es keine Verschiedenheit der Strafen im Jenseits gäbe. Aus gleichem Grunde wächst der Lohn für die Beobachtung des Gesetzes nach Maßgabe der für sie gebrachten Opfer; denn wie die Strafe dem Mißverdienst, so muß der Lohn dem Verdienste entsprechen.

Vierter Abschnitt.

Eigenschaften des natürlichen Sittengesetzes.[1]

Die vorhergehenden Abschnitte haben uns über die Existenz, die Verpflichtung und die Sanktion des Sittengesetzes belehrt, jetzt wollen wir noch seine wichtigsten Eigenschaften kennenlernen; es sind dies die Allgemeinheit und die Unveränderlichkeit.

Erstes Kapitel.

Die Allgemeinheit.

Das natürliche Sittengesetz enthält die Vorschriften, die sich aus der vernünftigen Menschennatur ergeben; es gilt also für alle Menschen ohne Ausnahme, für alle Völker und Stände, alle Orte und Zeiten und alle menschlichen Verhältnisse. Damit es aber seinen Zweck erreiche, muß es für alle Menschen promulgiert werden; die Allgemeinheit der Promulgation ist daher eine notwendige Eigenschaft des natürlichen Sittengesetzes. Selbstverständlich darf sich diese nicht auf den einen oder andern Punkt des Gesetzes beschränken, sondern muß das ganze Gesetz, wenigstens in seinen allgemeineren Vorschriften umfassen.

Um den Inhalt des natürlichen Sittengesetzes einigermaßen zu bestimmen, wollen wir drei Klassen von Vorschriften unterscheiden. Zur ersten Klasse rechnen wir die ganz allgemein gehaltenen Vorschriften, z. B.: Du sollst das Gute tun und das Böse meiden; du sollst vernünftig handeln; du sollst so leben, wie es sich für einen vernünftigen Menschen geziemt! oder: Was du nicht willst, daß dir geschieh', das füg' auch keinem andern zu! Zur zweiten Klasse gehören die unmittelbaren Schlußfolgerungen aus den Vorschriften der ersten Klasse, wenn diese auf bestimmte Verhältnisse oder Gegenstände im allgemeinen angeordnet werden, wie z. B.: Du sollst Gott verehren! du sollst die Mäßigkeit beobachten; du sollst nicht töten, Ehebruch begehen, stehlen, falsches Zeugnis ablegen usw. Die dritte Klasse umfaßt die weiteren Schlußfolgerungen aus den Vorschriften der beiden ersten Klassen.

Wir behaupten nun, daß die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, soweit sie den zwei ersten Klassen angehören, von allen Menschen durch das natürliche Licht der Vernunft, und zwar mit Sicherheit und Leichtigkeit erkannt werden können. Dabei setzen wir allerdings voraus, daß die Vernunft normal entwickelt und unter dem Einflusse des gesellschaftlichen Lebens, für das der Mensch naturgemäß bestimmt ist, genügend ausgebildet ist. Zur Allgemeinheit der Promulgation ist jedoch nur erfordert, daß alle Menschen die genannten Vorschriften ohne Mühe erkennen können, vorausgesetzt natürlich, daß sie der Stimme ihrer Vernunft Gehör schenken wollen. Schuldbare Unkenntnis des Gesetzes fällt nicht dem Gesetzgeber, sondern dem Menschen zur Last, der die erkannte Pflicht, vom Gesetze Kenntnis zu nehmen, böswillig oder leichtsinnig verabsäumt.

Lehrsatz 31. Die allgemeinen Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes können keinem Menschen mit normal entwickelter Vernunft ohne seine Schuld unbekannt sein.

Erster Beweis. — Das natürliche Sittengesetz ist das Mittel, dessen sich Gott bedient, um alle Menschen durch ein ihrer Natur entsprechendes Leben zu ihrem Endziele hinzuführen. Dieser Zweck läßt sich aber nur dadurch erreichen, daß

[1]) S. Thomas, S. theol. 1, 2, q. 94, a. 4—6. Suarez, De leg. l. 2, c. 8 13.

die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, wenigstens die allgemeineren (d. h. die Gebote der ersten und zweiten Klasse), allen zum Gebrauch der Vernunft gelangten Menschen leicht und ohne vieles Nachdenken erkennbar sind. Die Weisheit Gottes bietet uns also die Bürgschaft, daß das Sittengesetz in seinen allgemeineren Vorschriften von allen Menschen erkannt werden kann, und daß eine unüberwindliche Unkenntnis desselben ausgeschlossen ist.

Zweiter Beweis. — Dasselbe bestätigt die Erfahrung: 1. Auch bei den verkommensten Völkern finden wir die Begriffe von gut und bös und die Überzeugung, das Gute sei in manchen Fällen zu tun, das Böse jederzeit zu meiden, der Mensch dürfe nicht wie das vernunftlose Tier dahinleben. Diese allgemeinsten Vorschriften des Sittengesetzes (Gebote der ersten Klasse) sind jedem, auch dem beschränktesten Menschen ebenso einleuchtend wie die allgemeinsten und höchsten Prinzipien der theoretischen Vernunft. Wenn er daher gegen sein Pflichtbewußtsein handelt, was er vermöge seiner Freiheit kann, so muß doch seine Vernunft eine solche Handlungsweise als verwerflich verurteilen.

2. Auch die allgemeinsten Anwendungen der höchsten Vorschriften des Sittengesetzes (Gebote der zweiten Klasse) sind keinem Volke und keinem normal entwickelten Menschen jemals unbekannt gewesen. Sie konnten es auch nicht sein, weil ihr notwendiger Zusammenhang mit den allgemeinsten Vorschriften so einleuchtend ist, daß er keinem, der seine Vernunft gebraucht, entgehen kann. Tatsächlich hielten es denn auch alle, selbst die rohesten Völker für eine Pflicht, die Gottheit zu verehren, den Eltern Ehrfurcht und Liebe zu erweisen, fremdes Eigentum zu respektieren u. dgl.

Der Hinweis auf die verkehrten, oft grobsinnlichen Vorstellungen, die manche Völker von der Gottheit hatten, und auf die Menschenopfer, welche die Gottesverehrung in ihr Gegenteil verkehrten, zeigt immerhin, daß man von der Pflicht der Gottesverehrung überzeugt war, wenn man auch in bezug auf die von Gott gewollte Art der Verehrung irrte. — Ebenso ist die Gewohnheit mancher Völker, die alternden oder hoffnungslos kranken Eltern zu töten, kein Beweis dafür, daß ihnen das Gebot der Elternliebe unbekannt gewesen; sie ist meistens nur eine mißverstandene Betätigung der Liebe zu den Eltern, denen man die Schmerzen und die Beschwerden des Alters ersparen wollte. Sollte es aber auch ausnahmsweise bei einzelnen Stämmen vorgekommen sein, daß solche Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes praktisch nicht anerkannt wurden, so fehlte doch zu deren Erkenntnis weder die Möglichkeit noch die Leichtigkeit. Eine tatsächliche Unkenntnis dieser Vorschriften wäre somit nicht auf Rechnung des Gesetzgebers zu setzen, der es an der nötigen Promulgation hätte fehlen lassen, sondern auf Rechnung des bösen Willens der Menschen, und wäre ebendeshalb nicht unüberwindlich und schuldlos. Nicht in der Dunkelheit der Sache und der Schwierigkeit der Erkenntnis hätte sie ihren Grund, sondern in den verkehrten Neigungen und Leidenschaften. Diese können allerdings die Erkenntnis trüben und in manchen Dingen schließlich das Gewissen zum Schweigen bringen, aber nicht ohne die persönliche Schuld des Menschen.

3. Von jenen Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, die wir oben als die dritte Klasse bezeichneten und die weiter abliegende Anwendungen der allgemeinen Bestimmungen sind, können manche auch ohne Schuld der Menschen zweifelhaft bleiben oder als nicht bestehend angesehen werden. So z. B. das Verbot der Polygamie, des Duells usw. Dergleichen Folgerungen setzen meistens eingehende Erwägungen voraus, die nicht jedermanns Sache sind.

Einwand (gegen die Allgemeinheit der Promulgation). Nicht einmal das wichtigste und fundamentalste Gebot der Gottesverehrung wird von allen Menschen, z. B. von den Gottesleugnern, anerkannt.

Antwort. Die allgemeinen Vorschriften des Sittengesetzes setzen die Verhältnisse, worauf sie sich beziehen, als anderswoher bekannt voraus. Wer deshalb vom Dasein Gottes nichts weiß, kann auch nicht die Überzeugung haben, daß er zur Gottesverehrung verpflichtet sei, geradesowenig wie der sich für verpflichtet halten kann, seine Eltern zu ehren, der nicht weiß, daß er Eltern hat. — Überhaupt wird die Erkenntnis der tatsächlichen Verhältnisse des Menschen zu Gott, zu den Mitmenschen und den andern geschaffenen Wesen nicht durch das natürliche Sittengesetz vermittelt, sondern muß den Vorschriften, durch die jene Verhältnisse geregelt werden, vorausgehen. — Immerhin erkennt jeder Mensch, auch der Gottesleugner, daß der Gottheit, wenn es eine solche gibt, von seiten des Menschen Verehrung gebührt. Das genügt aber, damit das Gebot der Gottesverehrung allgemein promulgiert sei. Daß übrigens die gänzliche Unkenntnis Gottes in dem zum Vernunftgebrauche gelangten Menschen unmöglich und die im Innern vollzogene Leugnung des Daseins Gottes nur zeitweilig möglich und niemals ohne Schuld ist, wird in der Theodizee nachgewiesen.

Zweites Kapitel.

Die Unveränderlichkeit.

Veränderung im eigentlichen Sinne ist der Übergang von einem inneren Zustande in einen andern. Sie setzt also etwas Bleibendes, den aufeinanderfolgenden Zuständen Gemeinsames voraus, an dem die Veränderung vorgeht. Was in der bezeichneten Weise von einem Zustande in einen andern übergehen kann, ist veränderlich. Das natürliche Sittengesetz wäre demnach veränderlich, wenn seine Vorschriften teilweise aufgehoben und durch andere ersetzt werden könnten. Wenn man jedoch nach der Veränderlichkeit des Sittengesetzes fragt, so nimmt man die Veränderlichkeit in einem weiteren Sinne. Man will nämlich wissen, ob Gott es ganz oder teilweise abschaffen oder wenigstens unter Beibehaltung des Gesetzes einzelne Menschen von dessen Beobachtung dispensieren könne. Die Abschaffung des ganzen Gesetzes heißt Abrogation, die teilweise Abschaffung Derogation, die Aufhebung der Verpflichtung des Gesetzes für einzelne Fälle und Personen Dispensation.

Die Veränderlichkeit eines Gesetzes kann auf inneren oder auf äußeren Gründen beruhen. Aus inneren Gründen ist ein Gesetz veränderlich, wenn es infolge veränderter Verhältnisse unnütz oder sogar schädlich wird. So war das Zeremonialgesetz des Alten Bundes aus inneren Gründen veränderlich, weil es nur die Bestimmung hatte, die Ankunft des Erlösers vorzubereiten; mit der Vollbringung des Erlösungswerkes war es zwecklos geworden und hörte von selbst auf. Aus äußeren Gründen oder von außen her kann ein Gesetz durch die zuständige Obrigkeit geändert werden, indem es ganz oder teilweise aufgehoben oder auch verbessert und ergänzt wird. In bezug auf das natürliche Sittengesetz behaupten wir nun, daß es weder aus inneren noch aus äußeren Gründen verändert, noch durch Dispensation in seiner verpflichtenden Kraft für einzelne Menschen unwirksam gemacht werden kann.

Lehrsatz 32. Das natürliche Sittengesetz ist absolut unveränderlich.[1])

Beweis. — Durch sich selbst oder aus inneren Gründen kann das natürliche Sittengesetz keiner Veränderung unterworfen sein; denn was es gebietet, ist der menschlichen Natur notwendig angemessen, was es verbietet, ist ihr notwendig unangemessen. Das gilt nicht nur von den allgemeinsten Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, sondern auch von den Schlußfolgerungen, die sich aus jenen mit Notwendigkeit ergeben. Nun sind aber keine Umstände denkbar, in denen es zwecklos und unnütz für den Menschen wäre, das seiner Natur Angemessene zu tun und das Unangemessene zu unterlassen.

[1]) Vgl. W. Stockums, Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholastischen Ethik, 1911.

Die äußere Ursache einer Veränderung des natürlichen Sittengesetzes könnte nur Gott, der Schöpfer und höchste Gesetzgeber des Menschen, sein. Doch dieses Gesetz kann selbst Gott nicht abschaffen noch kann er davon dispensieren. Denn als der unendlich Heilige und Weise muß er das Gute wollen und das Böse verabscheuen; er muß also von seinen vernünftigen Geschöpfen fordern, daß sie das Gute tun und das Böse meiden. Nun ist aber alles, was durch das Naturgesetz geboten oder verboten wird, seiner Natur nach und nicht erst infolge einer freien göttlichen Willensäußerung gut oder bös, der rechten Ordnung entsprechend oder widersprechend. Folglich kann Gott unter keinen Umständen wollen oder gestatten, daß der Mensch etwas tue, was gegen das Naturgesetz ist.

Einwände. 1. Gott befahl dem Abraham, seinen Sohn Isaak zu töten, er erlaubte den Israeliten, bei ihrem Auszuge aus Ägypten allerhand Kostbarkeiten der Ägypter mitzunehmen. Er hat also tatsächlich vom natürlichen Sittengesetze, das Tötung und Diebstahl verbietet, dispensiert.

Antwort. Die erwähnten Tatsachen enthalten keine Verletzung des Sittengesetzes; sie bedürfen also zu ihrer Rechtfertigung nicht der Annahme einer besondern göttlichen Dispens. Das Sittengesetz verbietet nämlich nicht jede, sondern nur die ungerechte Tötung; es untersagt auch nicht jede Aneignung fremden Eigentums, sondern nur den Diebstahl, d. h. die unberechtigte Wegnahme fremden Gutes. Wenn aber Gott, der unumschränkte Herr über Leben und Tod, einem Menschen befiehlt, einen andern zu töten, so ist das offenbar keine ungerechte Tötung. Ebensowenig ist es ein Diebstahl, wenn jemand im Auftrage oder mit Erlaubnis Gottes sich Güter eines andern aneignet. Gott ist der unbedingte und höchste Eigentümer alles Geschaffenen und kann deshalb das Recht auf irdischen Besitz von einem Menschen auf einen andern übertragen. Den angezogenen Tatsachen liegt demnach keine Dispens vom natürlichen Sittengesetze, sondern nur eine Veränderung der Materie zugrunde, d. h. die beabsichtigte Tötung Isaaks und die Wegnahme der Kostbarkeiten Ägyptens, die ohne Ermächtigung von seiten Gottes unerlaubt gewesen wären, hörten infolge des göttlichen Befehles und Auftrages auf, ungerecht zu sein, und fielen nicht mehr unter das Verbot des Sittengesetzes.

2. Die Naturgesetze sind nur bedingt notwendig, also auch das natürliche Sittengesetz.

Antwort. Mit Unrecht schließt man aus der nur bedingten Notwendigkeit der Naturgesetze, daß auch das natürliche Sittengesetz nur bedingt notwendig und somit absolut veränderlich sei. Die Naturgesetze, als die ständige und gleichförmige Tätigkeitsweise der Naturkörper, können durch das Eingreifen Gottes eine Veränderung erleiden, sei es, daß Gott seine für die Tätigkeit der Geschöpfe notwendige Beihilfe in einzelnen Fällen versagt, oder daß er die Dinge zu einer Wirksamkeit befähigt, die sie aus sich nicht haben. Ein solches Eingreifen in die Ordnung der Natur widerstreitet weder der Weisheit noch der Heiligkeit Gottes. Dagegen wäre es gegen die Weisheit und Heiligkeit Gottes, wenn er dem Menschen erlauben wollte, mit Bewußtsein und Freiheit etwas zu tun, was der moralischen Ordnung widerspricht, die in der vernünftigen Menschennatur und letztlich in der göttlichen Natur begründet ist.

Anmerkung. — Aus den bisherigen Ausführungen ergibt sich von selbst als Schlußfolgerung die Unhaltbarkeit der sog. unabhängigen Moral, die von Gott und Religion gänzlich unabhängig ist und der Priester und der Opfer und Gebete nicht zu bedürfen vorgibt und deshalb auch religionslose Moral oder Lgienmoral genannt wird. Obwohl es von jeher Atheisten gab, die jede Religion verwarfen und deshalb, wenn sie an einer Moral noch festhalten wollten, diese von der Religion losreißen mußten, so hat man doch erst in neuerer Zeit diese unabhängige Moral systematisch verfochten. Der Bahnbrecher dieser religionslosen Moral ist Immanuel Kant. Die Moral bedarf nach ihm[1]) „weder der Idee eines andern Wesens über ihm (dem Menschen), um seine Pflicht zu erfüllen, noch einer andern Triebfeder als der des

[1]) Die Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Vorrede zur 1. Auflage.

Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. — Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objektiv, was das Wollen, als subjektiv, was das Können betrifft) keineswegs der Religion, sondern vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug." Er hat unzählige Nachbeter gefunden. Heute wird jedoch die unabhängige Moral nicht mehr bloß in der „Wissenschaft" verteidigt, sondern man macht praktische Propaganda für dieselbe. Erwähnt seien hier nur die „Ethischen Gesellschaften" oder die „Gesellschaften für ethische Kultur", die sich von Nordamerika aus über alle Länder ausgebreitet haben und dem Grundsatze huldigen, für die Moral sei es ganz gleichgültig, auf welchem religiösen oder irreligiösen Standpunkt man stehe. Diese von der Religion unabhängige Moral soll auch in den Volksschulen eingeführt werden, aus denen deshalb der Religionsunterricht zu entfernen ist.[1]) Nach diesem Grundsatz hat man in den französischen Volksschulen seit 1882 den Religionsunterricht durch einen Moralunterricht (Laienkatechismen) ersetzt. In Deutschland suchen die Sozialdemokraten zu demselben Ziele zu gelangen; desgleichen die Kommunisten aller Länder.

Es bedarf hier für uns keiner ausführlichen Widerlegung der unabhängigen Moral, da sie im Gesagten schon enthalten ist. Wir haben gezeigt, daß das natürliche Sittengesetz ein vom Schöpfer allen Menschen ins Herz gepflanztes Gesetz ist, das seine Verpflichtung vom Willen Gottes herleitet und auch von ihm seine Sanktion empfängt. Wenn die Anhänger der unabhängigen Moral dies leugnen, so kommt das nur daher, weil sie entweder offen dem Atheismus huldigen oder wenigstens behaupten, man könne Gottes Dasein nicht mit Sicherheit erkennen, eine Behauptung, deren Unhaltbarkeit schon in der Theodizee nachgewiesen wurde.[2]) In der Tat, wer Gottes Dasein annimmt, muß auch annehmen, daß der höchste und letzte Zweck des Menschen Gott selbst und daß die höchste vom Menschen zu lösende Aufgabe der Dienst Gottes und die Erwerbung der ewigen Seligkeit im Jenseits ist. Er muß annehmen, daß Gott die Einhaltung der sittlichen Ordnung als Bedingung zur Erlangung der ewigen Seligkeit fordert und daß er einst einem jeden nach seinen Werken vergelten wird. Von diesem Standpunkt begreifen wir leicht das wahre Wesen der Pflicht, den alles überragenden Wert des sittlichen Lebens, die Allgemeinheit und Unwandelbarkeit der Gebote des natürlichen Sittengesetzes. Dagegen wird im Sinne der unabhängigen Moral die Pflicht zu einem leeren Worte oder zur bloßen Furcht vor zeitlichen Nachteilen, überhaupt die ganze sittliche Ordnung kraft- und wertlos. Von der Unsterblichkeit der Seele, von einer Vergeltung im Jenseits kann keine Rede mehr sein. Was soll nun den Menschen in allen Lagen und Schwierigkeiten auf der Bahn der Tugend erhalten, ihn in allen Widerwärtigkeiten trösten, ihn antreiben, lieber alles zu leiden als Unrecht zu tun und im Notfall selbst sein Leben für seine Pflicht zu opfern, z. B. fürs Vaterland in den Tod zu gehen? Die ganze unabhängige Moral ist ja nach ihren Vertretern nur Menschenwerk. Warum sollte der Mensch diese Moral nicht mit Füßen treten, wenn er es kann und sie ihm hinderlich in den Weg tritt? Denken wir uns einen Anhänger der unabhängigen Moral, der eine günstige Gelegenheit hat, vor der Schlacht zu desertieren oder einen verhaßten, ihm im Wege stehenden Nebenbuhler aus dem Wege zu räumen oder sich auf unehrliche Weise zu bereichern? Was werden wir bei einem solchen Menschen ausrichten, wenn wir ihm von der Erhabenheit der Pflicht, von der Liebenswürdigkeit und Schönheit der Tugend, von dem süßen Bewußtsein des Rechttuns, von Kultur-

[1]) Über die Ethischen Gesellschaften vgl. Gruber in den Stimmen aus Maria-Laach XLIV 392 ff.; Cathrein, Religion und Moral oder: Gibt es eine religionslose Moral? (1904) 24 ff.

[2]) III[3] 15 ff.

fortschritt oder von dem Fortleben im Andenken der Nachwelt reden? Er wird solches Ohrengeklingel verachten und sich denken: Ich bin mir selber der Nächste, warum soll ich mich für andere opfern? Diese unabhängige Moral ist deshalb auch eine schwere Gefahr für die ganze menschliche Gesellschaft, namentlich wenn es gelingen sollte, sie unter die breiten Massen des Volkes zu bringen; denn ohne Gerechtigkeit, Treue, Wahrhaftigkeit, Mäßigkeit, Nächstenliebe, Achtung vor der rechtmäßigen Autorität kann die Gesellschaft auf die Dauer nicht Bestand haben.

Fünfter Abschnitt.

Das natürliche Sittengesetz als Grundlage des positiven Gesetzes.

Erstes Kapitel.

Allgemeines Verhältnis des natürlichen zum positiven Gesetze.

Das natürliche Sittengesetz soll das gesamte sittliche Verhalten des Menschen regeln; gleichwohl hat es nicht die Bestimmung, *unmittelbare* Richtschnur aller einzelnen menschlichen Handlungen zu sein. Soweit seine Vorschriften allen Menschen unmittelbar einleuchtend sind, haben sie die Form von allgemeinen Grundsätzen, deren richtige Anwendung auf die konkreten Einzelhandlungen jedoch mit mancherlei Schwierigkeiten verbunden ist. Insbesondere sind diejenigen Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, welche die komplizierten *sozialen Beziehungen* des Menschen regeln, mehr oder weniger allgemeiner Natur und lassen in der Wahl der Mittel eine gewisse Freiheit; sie bedürfen daher einer anderweitigen *näheren Bestimmung*. Auch bietet das natürliche Sittengesetz für die Beobachtung der gesellschaftlichen Ordnung, die schon während des irdischen Lebens erreicht werden muß, keine genügende *Sanktion*. Somit ergibt sich aus der Betrachtung des natürlichen Sittengesetzes selbst die Notwendigkeit einer positiven Gesetzgebung, deren Aufgabe es ist, die allgemeinen Grundsätze des ersteren auf die konkreten Verhältnisse autoritativ anzuwenden, das noch Unbestimmte zu bestimmen und durch Androhung und eventuelle Anwendung von Zwang und Strafe die Menschen zur Einhaltung der sozialen Ordnung wirksam anzutreiben.

Die besagte Ergänzung des natürlichen Sittengesetzes muß aber auf dem Wege der *Gesetzgebung* erfolgen; das läßt sich schon daraus erkennen, daß die unmittelbare Richtschnur der menschlichen Handlungen eine feste, gleichförmige und stets fertige sein muß. Eine solche Richtschnur ist aber nur das Gesetz; denn welche Schwierigkeiten müßten entstehen, wenn man vor jeder Handlung, deren sittliche Qualität nicht unmittelbar einleuchtend ist, zur *Autorität* seine Zuflucht nehmen und ihre Entscheidung abwarten müßte! In Wirklichkeit finden wir denn auch bei allen Völkern und zu allen Zeiten eine gesetzgebende Gewalt.

Zur näheren Erklärung des positiven Gesetzes müssen wir Materie und Form desselben unterscheiden. *Materie* sind die vorgeschriebenen bezw. verbotenen *Handlungen*; die *Verpflichtung* ist die *Form*. Was zunächst die Verpflichtung betrifft, so hat diese beim natürlichen Sittengesetz ihren *unmittelbaren* Grund im *Willen Gottes*, und zwar, die Erschaffung des Menschen vorausgesetzt, im *notwendigen* Willen Gottes; die Verpflichtung des positiven Gesetzes dagegen wird *unmittelbar* vom *freien* Willen des Gesetzgebers auferlegt. Bezüglich der *Materie* beschränkt sich das *natürliche* Sittengesetz auf das, was für die Erhaltung der sittlichen Ordnung notwendig oder mit ihr unverträglich ist, indem sie das eine gebietet, das

andere verbietet. Das positive Gesetz befaßt sich zwar auch mit Handlungen bezw. Unterlassungen, die durch das natürliche Sittengesetz schon vorgeschrieben sind, es kann aber auch gute Handlungen, zu denen der Mensch an und für sich nicht verpflichtet ist, zur Pflicht machen und indifferente Handlungen verbieten. Während deshalb das natürliche Sittengesetz durch die menschliche Vernunft promulgiert ist, bedarf das positive Gesetz einer besondern positiven Promulgation, und während das natürliche Sittengesetz als göttliches Gesetz alle Menschen bindet, ist die Verpflichtung des positiven menschlichen Gesetzes als solches auf ein größeres oder kleineres Gemeinwesen beschränkt.

Zweites Kapitel.

Die Verpflichtung des positiven Gesetzes.

Das positive (menschliche) Gesetz legt eine wahre, d. h. eine Gewissenspflicht auf; denn ohne irgendeine Gewissenspflicht gibt es überhaupt kein Gesetz. Ihren unmittelbaren oder nächsten Grund hat die Verpflichtung, die vom positiven Gesetz ausgeht, im freien Willen des menschlichen Gesetzgebers. Aber woher hat der menschliche Gesetzgeber das Recht, andere Menschen im Gewissen zu verpflichten, d. h. welches ist der entfernte oder letzte Grund der Verpflichtung? Unsere Antwort lautet:

Lehrsatz 33. Das positive Gesetz schöpft seine verpflichtende Kraft aus dem natürlichen Sittengesetze.

Beweis. — Verpflichten, d. h. im Gewissen binden, kann nur Gott, weil er allein die Bedingungen bestimmen kann, unter denen der Mensch eine Handlung nicht unterlassen darf, ohne Gott zu beleidigen und, falls die Handlung von Wichtigkeit ist, sich von Gott, seinem letzten Ziele, abzuwenden. Die verpflichtende Kraft, die auch dem menschlichen Gesetze innewohnt, ist also auf den Willen und die Autorität Gottes zurückzuführen. Wo hat nun Gott seinen Willen ausgesprochen, daß der Mensch auch dem menschlichen Gesetze und der menschlichen Autorität gehorche? Im natürlichen Sittengesetz. Dieses stellt u. a. den praktischen Grundsatz auf: Man muß den gerechten Gesetzen der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen. Gilt dieses Prinzip nicht, dann besteht auch keine Pflicht des Gehorsams gegen irgendein menschliches Gesetz. Sagte das natürliche Sittengesetz nicht: Du mußt den Befehlen der rechtmäßigen Obrigkeit gehorchen, wenn du dich nicht gegen die Autorität Gottes auflehnen willst, so gäbe es für den Menschen keine menschliche Autorität und keine Pflicht, einem andern Menschen, der an und für sich auch nur ein Mensch ist, zu gehorchen.

Anmerkung. — 1. Damit ein positives Gesetz im Gewissen verpflichte, muß es gewisse Eigenschaften haben: 1) Zunächst muß es von der rechtmäßigen Obrigkeit ausgehen und darf deren Kompetenz nicht überschreiten; das menschliche Gesetz darf also weder dem natürlichen Sittengesetze noch einem andern höheren göttlichen oder menschlichen Gesetze widerstreiten. — 2) Es muß gerecht sein. Dazu wird erfordert, daß es auf das gemeine Wohl gerichtet ist; denn das ist ein wesentliches Erfordernis des Gesetzes; nur zu diesem Zwecke ist der Obrigkeit ihre Gewalt verliehen. Außerdem darf es weder die ausgleichende noch die austeilende Gerechtigkeit verletzen. — 3) Es muß physisch und moralisch möglich sein. Ein Gesetz, dem eine der genannten Eigenschaften abgeht, ist kein wahres Gesetz und kann keine Gewissenspflicht auferlegen.

2. Ist ein Gesetz ungültig, ohne jedoch etwas Sündhaftes vorzuschreiben, so darf man ihm an und für sich gehorchen; es kann sogar unter Umständen Pflicht sein, der Forderung eines ungültigen Gesetzes zu genügen, wenn

nämlich die Weigerung schwere Nachteile zur Folge hätte. In solchen Fällen geht aber die Verpflichtung nicht von dem ungültigen Gesetze, sondern vom natürlichen Sittengesetz aus. Gesetzen dagegen, die etwas in sich Sündhaftes vorschreiben, darf man niemals gehorchen. Die Lehre, eine dem göttlichen Willen widerstrebendes Staatsgesetz lege zwar keine sittliche, aber doch eine rechtliche Verpflichtung auf, man müsse auch sündhafte Gesetze, solange sie Rechtsgültigkeit haben, beobachten, ist eine unhaltbare Unterscheidung; denn es gibt keine Verpflichtung, die nur Rechtspflicht und keine sittliche Verpflichtung ist.

Sechster Abschnitt.

Anwendung des Gesetzes durch das Gewissen.

Erstes Kapitel.

Begriff und Arten des Gewissens.[1])

Damit der Mensch das Gesetz beobachten könne, muß er es nicht nur erkennen, sondern auch auf die einzelnen Handlungen anwenden. Denn das Gesetz besteht aus allgemeinen praktischen Grundsätzen, es sagt z. B.: Du sollst nicht stehlen, es sagt aber nicht, ob die konkrete Handlung, die ich vollbringen will, ein Diebstahl sei. Die Anwendung des Gesetzes auf die einzelnen Handlungen ist Sache des Gewissens. Wir können daher das Gewissen definieren als das unmittelbare praktische Urteil der Vernunft über den sittlichen Charakter unserer konkreten Handlungen. Das Gewissen ist demnach weder eine Betätigung des Willens noch die Äußerung eines eigenen Gefühlsvermögens, sondern eine Betätigung der praktischen Vernunft; denn urteilen kann nur die Vernunft.

Je nachdem die vom Gewissen beurteilte Handlung schon vergangen oder noch zukünftig ist, spricht man von einem nachfolgenden und einem vorhergehenden Gewissen. Das nachfolgende Gewissen (conscientia consequens) gibt sein Urteil über eine bereits geschehene Handlung ab; man nennt es daher auch das richtende Gewissen. Das vorhergehende Gewissen (conscientia antecedens) ist das unmittelbar praktische Urteil über den sittlichen Wert unserer zukünftigen Handlungen; deshalb heißt es leitendes (verpflichtendes) Gewissen. Wir beschäftigen uns nur mit dem vorhergehenden Gewissen, da dieses dem Willen die Richtung angibt, in der er sich betätigen soll.

Das vorhergehende Gewissen ist: 1. ein wahres oder irrendes, je nachdem es mit der objektiven Wahrheit übereinstimmt oder nicht. — 2. Mit Rücksicht auf den Zustand der Vernunft in Beurteilung der Sittlichkeit der Handlung unterscheidet man ein sicheres, wahrscheinliches und zweifelndes Gewissen (conscientia certa, probabilis, dubia). — 3. Bezüglich der dauernden Verfassung des Verstandes bei Beurteilung der Handlung nennt man das Gewissen zart, weit und skrupulös. Zart ist das Gewissen, wenn ihm auch die kleineren sittlichen Mängel der Handlung nicht entgehen, weit (lax), wenn es habituell aus unzureichenden Gründen eine Handlung für erlaubt hält, skrupulös, wenn es auf ungenügende Gründe hin für unerlaubt zu halten pflegt, was objektiv erlaubt ist.

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 480 ff.

Zweites Kapitel.

Wann muß und wann darf man dem Gewissen folgen?

Da uns das Gewissen in der Beobachtung des Gesetzes leiten soll, so entsteht die Frage, inwieweit wir seiner Leitung zu folgen *verpflichtet* sind, und wann wir zwar nicht verpflichtet, aber doch *berechtigt* sind, seinem Urteile zu folgen. Die Antwort darauf geben die zwei folgenden Lehrsätze:

Lehrsatz 34. Dem sichern Gewissen, selbst wenn es in einem unüberwindlichen Irrtum befangen wäre, ist man in allem, was es gebietet und verbietet, zu folgen verpflichtet.

Beweis. — Da das sichere Gewissen irrig sein kann, müssen wir zwei Fälle unterscheiden: Ist das Gewissen nicht nur sicher, sondern auch wahr, d. h. stimmt es mit der Forderung des Gesetzes überein, so kann die Verpflichtung, ihm zu folgen, nicht zweifelhaft sein. Das Gegenteil behaupten heißt nichts anderes, als jede verpflichtende Kraft des Gesetzes leugnen.

Dieselbe Verpflichtung besteht auch für den Fall des sichern, aber *irrenden* Gewissens, so oft der Irrtum *unüberwindlich* ist. Die Gutheit des Willens hängt nämlich vom Gegenstande ab, wie er vom Verstande erkannt und dem Willen vorgestellt wird. Entscheidet sich also der Wille für eine Handlung oder eine Unterlassung, die der Verstand ihm als schlecht und unerlaubt hinstellt, so will er das sittlich Schlechte und wird selbst sittlich schlecht. Dagegen wird er sittlich gut, wenn er sich für das entscheidet, was der Verstand ihm als sittlich gut vorstellt.

Einwände gegen die Verpflichtung, dem *irrenden* Gewissen zu folgen:

1. Das Gewissen ist nichts als die Anwendung des Gesetzes auf einen konkreten Fall und hat seine ganze verpflichtende Kraft vom *Gesetze*. Das irrende Gewissen ist aber nicht die Anwendung eines wirklichen, sondern eines bloß *vermeintlichen* Gesetzes. Folglich kann man niemals verpflichtet sein, dem irrenden Gewissen zu folgen.

Antwort. Das irrige Gewissen verpflichtet nicht in Kraft des besondern, in der irrigen Auffassung eines Menschen existierenden Gesetzes, sondern in Kraft des *allgemeinen Gesetzes*, das befiehlt, das Gute zu tun und das Böse zu meiden *gemäß der Erkenntnis*, die wir von ihm haben.

2. Die Pflicht, dem Gewissen zu folgen, hat ihren letzten Grund im Willen Gottes. Wären wir nun verpflichtet, dem irrenden Gewissen auch dann zu folgen, wenn es etwas Böses gebietet, so würde *Gott selbst uns zum Bösen verpflichten*.

Antwort. Gott kann zwar niemals zur *formellen* Sünde verpflichten, er kann aber und muß wollen, daß wir unserem sichern Gewissen folgen, wenn auch eine *materielle* Sünde unterläuft, vorausgesetzt, daß der Irrtum des Gewissens *unüberwindlich* ist.

Lehrsatz 35. Nur dann darf man handeln, wenn man die moralische Gewißheit hat, daß die Handlung nicht unerlaubt ist.

Beweis. — Jeder Mensch ist verpflichtet, die Uebertretung des Sittengesetzes nach Kräften zu vermeiden. Diese Pflicht verletzt aber derjenige, der eine bestimmte Handlung setzt trotz des berechtigten Zweifels, ob diese gegen das Sittengesetz verstoße; bevor man also eine Handlung vollbringt, deren Erlaubtheit zweifelhaft ist, muß man den Zweifel zu lösen suchen und sich *Gewißheit* verschaffen. Freilich braucht diese Gewißheit *keine absolute* zu sein; absolute Gewißheit ist im praktischen Leben nur selten zu erreichen, und ihre Notwendigkeit würde zur Folge haben, daß sich der Mensch nur ausnahmsweise zum Handeln entschließen dürfte. Die zum Handeln erforderliche Gewißheit kann demnach nur die *moralische* Gewißheit im weiteren Sinne sein, d. h. jene *große Wahrscheinlichkeit*, mit der man sich im praktischen Leben vernünftigerweise zufriedengeben muß.

Drittes Kapitel.

Wie kann man zu einem sichern Gewissen gelangen? [1])

Die Beschränktheit unserer Vernunft bringt es mit sich, daß wir, wie auf andern Gebieten, so auch auf dem Gebiete der Moral über manches nicht zu voller Klarheit gelangen. Sinn und Tragweite des Gesetzes sind nicht immer so scharf ausgeprägt und so genau begrenzt, daß sie sich bei der Anwendung auf Einzelfälle jedesmal mit Gewißheit erkennen lassen; daher muß es oft vorkommen, daß wir über die Erlaubtheit einer Handlung, deren Möglichkeit gegeben ist, im Zweifel bleiben. Im Zustande des Zweifels darf man aber nicht handeln; was muß man also tun, um sich Gewißheit zu verschaffen? Der erste und direkte Weg besteht darin, daß man die Vordersätze des Syllogismus, in dessen Schlußfolgerung das Gewissen besteht, einer genauen Prüfung unterzieht. Diese Prüfung wird vielleicht im Obersatze, der die allgemeine Vorschrift des Gesetzes ausspricht, oder im Untersatze, der den konkreten Einzelfall enthält, einen Irrtum aufdecken und so den Zweifel beseitigen. Wer eine derartige Prüfung selbst nicht anstellen kann, wende sich an solche, die dazu imstande sind und Vertrauen verdienen. Der Grundsatz: Peritis in arte credendum est, gilt auch in der Moral.

Es kommt jedoch nicht selten vor, daß auch die Moralisten über die Erlaubtheit der Setzung oder Unterlassung einer Handlung entgegengesetzter Meinung sind; dann ist der direkte Weg, den Zweifel zu lösen, gewöhnlich aussichtslos und man muß den indirekten wählen; in solchen Fällen ist nämlich die Existenz des Gesetzes, um dessen Anwendung es sich handelt, als positiv zweifelhaft anzusehen. Daß es dann niemand verwehrt sein kann, zugunsten des zweifelhaften Gesetzes auf den Gebrauch seiner Freiheit zu verzichten, ist selbstverständlich; man darf auch ein zweifelhaftes Gesetz beobachten. Es fragt sich aber, ob man verpflichtet sei, sich dem positiv zweifelhaften Gesetze zu unterwerfen. Nach der prinzipiell verschiedenen Lösung dieser Frage unterscheidet man verschiedene Moralsysteme. [2])

§ 1. Die Moralsysteme.

Im ganzen sind fünf Moralsysteme ausgedacht worden, die alle nur möglichen Lösungsversuche unserer Frage darstellen:

1. Der Tutiorismus (Rigorismus) verpflichtet zur Beobachtung des Gesetzes, solange keine Gewißheit vorhanden ist, daß das Gesetz nicht existiert. Er stützt sich auf den Grundsatz: In dubio pars tutior eligenda. Dies ist der absolute Tutiorismus; seine Anhänger fanden sich im Lager der Jansenisten. Der gemäßigte Tutiorismus verpflichtet zur Beobachtung des Gesetzes, so oft es nicht in hohem Grade wahrscheinlich ist, daß das Gesetz nicht existiert. — Der extreme Tutiorismus ist zu verwerfen. Das Prinzip: In dubio pars tutior eligenda, gilt nur für jene Fälle, wo ein Zweck notwendig erreicht werden muß und die bloße Wahrscheinlichkeit diesen nicht sichert; als allgemeine Sittenregel kann er nicht gelten. Damit fällt der Tutiorismus selbst. Außerdem schränkt er die menschliche Freiheit unberechtigterweise ein und macht die Beobachtung des Sittengesetzes für die Menschen zu einer unerträglichen Last und zur mora-

[1]) Vgl. über diese Frage Lehmkuhl, Probabilismus vindicatus. 1906; Cathrein. Philos. mor. 14 188 ff.; Frins, De act. hum. II² (1904): De formanda conscientia.

[2]) Systeme werden diese Lösungen genannt, weil jede ein aus mehreren logisch zusammenhängenden Teilen bestehendes Ganze bildet; Moralsysteme heißen sie, weil sie auf dem ganzen Gebiete der Moral häufige Anwendung finden; gibt es doch kaum eine gesetzliche Bestimmung, über die sich nicht Zweifesfälle ergeben.

lischen Unmöglichkeit.[1]) Der gemäßigte Tutiorismus gestattet zwar, der für die Freiheit günstigen Meinung zu folgen, wenn sie einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit für sich hat; diesen fordert er aber, weil man in einer zweifelhaften Verpflichtung das Sichere wählen müsse; damit widerspricht er sich selbst. Wollte man aber die Wahrscheinlichkeit der für die Freiheit sprechenden Ansicht so hoch ansetzen, daß sie zur Gewißheit wird, so wäre man im absoluten Tutiorismus.

2. Der Laxismus spricht von der Beobachtung des Gesetzes schon in dem Falle frei, daß sich irgendein schwacher, zweifelhafter Grund gegen die Existenz des Gesetzes vorbringen läßt. Als System ist er wohl kaum aufgestellt worden, doch verdienen einige Moralisten den Namen „Laxisten", weil sie Meinungen für wahrscheinlich ausgeben, die wegen zu schwacher Begründung nicht als wahrscheinlich gelten können. — Die Verwerflichkeit des Laxismus bedarf keines Beweises, da er der Gesetzesübertretung den größten Vorschub leistet; denn irgendeinen schwachen Grund gegen die Existenz des Gesetzes wird der leicht entdecken, dem daran liegt, sich an einer lästigen Verpflichtung vorbeizudrücken.[2])

3. Der Probabiliorismus gestattet, der für die Freiheit günstigen Meinung zu folgen, wenn diese wahrscheinlicher ist als die entgegengesetzte; er fordert die Beobachtung des zweifelhaften Gesetzes, wenn dieses wahrscheinlicher oder gleich wahrscheinlich ist. Die Unhaltbarkeit des Probabiliorismus, der übrigens kaum mehr Verteidiger findet, ergibt sich aus dem, was wir später zugunsten des Probabilismus sagen werden.

5. Der Äquiprobabilismus gestattet, der für die Freiheit günstigen Ansicht zu folgen, wenn sie ebenso gut oder auch etwas weniger gut begründet ist als diejenige, die für die Existenz des Gesetzes eintritt; wenn dagegen die Existenz des Gesetzes sicher besser begründet ist, verpflichtet er zur Beobachtung des Gesetzes. Außerdem erlaubt er im Falle gleicher Probabilität nur dann der milderen Ansicht zu folgen, wenn es zweifelhaft ist, ob das Gesetz erlassen wurde; ist es unzweifelhaft erlassen und nur sein Fortbestehen zweifelhaft, so müsse es beobachtet werden, weil dann der Grundsatz gelte: Melior est conditio possidentis.

5. Nach dem Probabilismus ist man nicht verpflichtet, ein zweifelhaftes Gesetz zu beobachten, wenn die Gründe, die gegen seine Existenz wahrhaft und solid wahrscheinlich sind. Der Probabilismus macht also das Recht, die Freiheit zu gebrauchen, nicht vom Grade der Wahrscheinlichkeit abhängig, den die der Freiheit günstige Meinung der andern gegenüber hat, sondern vom absoluten Werte der Gründe, die für die Freiheit und gegen die Existenz des Gesetzes sprechen. Er gestattet nicht deshalb, der mildern Meinung zu folgen, weil diese wahrscheinlicher als die entgegengesetzte ist oder doch ebenso wahrscheinlich, sondern weil sie in sich selbst im echten und eigentlichen Sinne wahrscheinlich ist. Durch die Ausscheidung des relativen Wahrscheinlichkeitswertes der beiden entgegengesetzten Meinungen unterscheidet er sich vom Probabiliorismus und Äquiprobabilismus; durch die Forderung solider Wahrscheinlichkeit ist er wesentlich verschieden von dem obenerwähnten Laxismus, der schon auf unsolide Gründe hin von der Beobachtung des Gesetzes

[1]) Der extreme Tutiorismus wurde von der Kirche verworfen; Papst Alexander VIII. verurteilte den Satz: Non licet sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam (Denzinger-Bannwart, Enchir. 14 n. 1293).

[2]) Auch der Laxismus wurde von der Kirche verurteilt. Papst Innozenz IX. zensurierte den Satz: Generatim, dum probabilitate sive intrinseca sive extrinseca quantumvis tenui, modo a probabilitatis finibus non exeatur, confisi aliquid agimus, semper prudenter agimus (Denzinger-Bannwart a. a. O. n. 1153).

freispricht. Nach den Probabilisten sollen ferner die zugunsten der Freiheit sprechenden Gründe auch durch Vergleichung mit den Gegengründen auf ihren absoluten Wert geprüft werden. Bestehen sie die Probe und erweisen sich als echt und solid wahrscheinlich, dann allerdings ist es ihre absolute Wahrscheinlichkeit, nicht der Grad ihrer Wahrscheinlichkeit, die den Ausschlag gibt. Endlich ist zu beachten, daß wenn die für die Existenz des Gesetzes sprechenden Gründe im Vergleich zu den Gegengründen so stark sind, daß sie moralische Gewißheit erzeugen, diese Gegengründe aufhören, echt wahrscheinlich zu sein, und der Probabilismus somit keine Anwendung mehr findet.

Von den genannten Moralsystemen kommen vor allem der Äquiprobabilismus und der Probabilismus in Betracht. Obschon diese beiden Systeme, wenn sie vernünftig angewendet werden, praktisch keinen großen Unterschied aufweisen, sind sie doch prinzipiell verschieden. Wir halten den Probabilismus für das einzig berechtigte Moralsystem. Bevor wir jedoch seine Berechtigung beweisen, müssen wir einige Begriffe klarstellen, die für die Beurteilung der in Frage stehenden Systeme von wesentlicher Bedeutung sind.

§ 2. Erklärung der einschlägigen Begriffe.

1. *Gewiß* nennt man einen mit solchen Gründen bewiesenen Satz, daß über seine Wahrheit kein vernünftiger Zweifel mehr besteht, oder daß sich gegen seine Wahrheit kein irgendwie begründetes Bedenken erheben läßt. Die Gewißheit hört da auf, wo gegen die Wahrheit eines Satzes ein vernünftiger Zweifel steht.

2. Wenn wir uns über eine Frage des Urteils enthalten, weil wir keinen Grund sehen, der uns zu einem Urteil über sie vernünftigerweise bestimmen kann, so befinden wir uns im Zustande des *negativen Zweifels*. Wenn wir uns über die fragliche Sache zwar ein Urteil bilden, dieses aber nicht fest für wahr halten, weil wir neben den uns zum Urteil bestimmenden Gründen auch Gegengründe sehen, so sind wir auch noch im Zustande des Zweifels, doch ist der Zweifel dann ein *positiver*. Ein solches unentschiedenes, mit der Furcht zu irren verbundenes Fürwahrhalten heißt *Meinung*. Wie der positive Zweifel verschiedene Grade haben kann, so kann auch die Meinung mehr oder minder gut begründet sein.

Der Wert einer Meinung richtet sich nach dem Wert der Gründe, auf die sie sich stützt. Sind die Gründe keiner Beachtung wert, so ist die auf sie gestützte Meinung *unwahrscheinlich*; sind sie zwar nicht gerade bedeutungslos, aber doch von geringer Bedeutung und minderwertig, so nennt man die Meinung schwach oder *zweifelhaft wahrscheinlich*. Beruht die Meinung auf Gründen, die sowohl in sich betrachtet als auch im Vergleich zu den Gegengründen die Zustimmung eines urteilsfähigen, ruhig überlegenden Menschen verdienen, so wird sie *wahrscheinlich* genannt. Um die einfachhin wahrscheinliche Meinung von der nur zweifelhaft wahrscheinlichen zu unterscheiden, nennt man sie echt oder *solid* wahrscheinlich (vere, solide probabilis). Diese setzt eine der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechende Prüfung und Vergleichung der Gründe voraus, die für und gegen ihn sprechen. Obschon nun die Gründe, auf denen die wahrscheinliche Meinung beruht, die Zustimmung des Verstandes rechtfertigen, so sind sie doch nicht so überzeugend, daß sie jede Furcht zu irren ausschließen. Es liegt vielmehr in der Natur des bloß wahrscheinlichen Satzes, daß er falsch sein kann, wie es in der Natur eines gewiß wahren Satzes liegt, daß er nicht falsch sein kann.

3. Oft kommt es vor, daß für eine Sache, z. B. für die Existenz eines Gesetzes, wahrscheinliche Gründe sprechen, während andere ebenfalls wahrscheinliche

Gründe gegen die Existenz desselben Gesetzes stehen. Der Satz: „Das Gesetz existiert," ist dann wahrscheinlich wahr und zugleich wahrscheinlich falsch, mit andern Worten, es bestehen bezüglich der Existenz des Gesetzes zwei sich widersprechende Meinungen, die beide wahrscheinlich sind. Werden diese unter der Rücksicht ihrer Wahrscheinlichkeit miteinander verglichen, so sind sie entweder gleich oder ungleich wahrscheinlich. Im letzteren Falle steht eine wahrscheinlichere Meinung einer weniger wahrscheinlichen gegenüber.

4. In bezug auf die ungleich wahrscheinlichen Meinungen ist folgendes zu beachten: 1) Die größere Wahrscheinlichkeit der einen Meinung hebt die Wahrscheinlichkeit der andern an und für sich nicht auf. Das Mehr oder Weniger begründet keinen wesentlichen Unterschied. Wäre das Gegenteil der Fall, so hätte es keinen vernünftigen Sinn, von zwei ungleich wahrscheinlichen Meinungen zu reden. Die weniger wahrscheinliche Meinung hört also nicht auf, echt wahrscheinlich zu sein, weil ihr eine andere gegenübersteht, die mehr Wahrscheinlichkeit hat. In der Tat begegnen wir in allen Wissenschaften sehr vielen Meinungen, die als wahrscheinlich angesehen werden, obschon ihnen wahrscheinlichere Meinungen gegenüberstehen. Es wäre demnach ein Verstoß gegen die Logik, wenn man behaupten wollte, eine wirklich wahrscheinliche Meinung höre schon deshalb auf, wahrscheinlich zu sein, weil die entgegengesetzte wahrscheinlicher ist. Das Gesagte gilt nicht nur für den Fall, wo die eine Meinung zweifelhaft wahrscheinlicher, sondern auch da, wo sie sicher wahrscheinlicher ist. — 2) Wenn aber die wahrscheinlichere Meinung bedeutend wahrscheinlicher ist als die entgegenstehende, d. h. wenn sie nach moralischer Schätzung die andere an Wahrscheinlichkeit so sehr übertrifft, daß die Wahrscheinlichkeit dieser andern zweifelhaft wird, dann ist sie als moralisch gewiß anzusehen, während die andere aufhört, solid wahrscheinlich zu sein. Mit der moralischen Gewißheit ist hier nicht jene eigentliche wissenschaftliche Gewißheit gemeint, die sich auf das glaubwürdige Zeugnis stützt, sondern die moralische Gewißheit im weiteren Sinne, von der schon weiter oben (S. 80) die Rede war.

5. Das mehr oder weniger Wahrscheinliche ist nicht gleichbedeutend mit dem mehr oder weniger Wahren. Das Wahre kann nicht mehr oder weniger wahr sein, es ist mit dem Irrtum absolut unvereinbar; das Wahrscheinliche dagegen kann zwar auch nicht mehr oder weniger wahr, wohl aber einfachhin falsch sein; es ist mit dem Irrtum keineswegs unvereinbar. Das gilt auch von dem, was wahrscheinlicher, und selbst von dem, was sicher wahrscheinlich ist; auch diesem ist es wesentlich, daß es zweifelhaft ist und den Irrtum nicht notwendig ausschließt. Oft genug ist es dagewesen, daß ein wissenschaftlicher Satz, der zeitweilig unbestritten als der wahrscheinlichere galt, später nicht einmal mehr für wahrscheinlich gehalten, sondern als falsch befunden wurde. Es läßt sich auch nicht behaupten, daß die wahrscheinlichere Meinung der Wahrheit näherstehe als die weniger, aber solid wahrscheinliche. Denn um beurteilen zu können, welche von den beiden der Wahrheit näherstehe, müßte man die Wahrheit selbst kennen, und dann gäbe es auch keine mehr und weniger wahrscheinliche Meinung mehr. Man kann also höchstens sagen, die wahrscheinlichere Meinung habe den größeren Schein der Wahrheit.

§ 3. Berechtigung des Probabilismus.

Lehrsatz 36. Wo nur die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer Handlung bezw. Unterlassung in Frage steht, darf man der Ansicht folgen, die für die Erlaubtheit eintritt, wenn sie solid wahrscheinlich ist, sollte die entgegengesetzte Ansicht auch größere Wahrscheinlichkeit haben.

Die in unserem Satze ausgesprochene Behauptung gilt nur, wenn die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit von Handlungen oder Unterlassungen

unmittelbar in Frage steht. Auf den Zweifel über die Gültigkeit einer Handlung findet der Probabilismus gar keine Anwendung.

Erster Beweis. — Der Probabilismus stützt sich auf den Grundsatz, daß ein ungewisses positiv zweifelhaftes Gesetz nicht verpflichtet (lex dubia, i. e. lex non certa non obligat). Ist dieser Grundsatz wahr, so folgt notwendig die Berechtigung des Probabilismus. Daß er aber wahr ist, läßt sich also beweisen:

Damit ein Gesetz verpflichte, muß es genügend promulgiert sein. Nun ist aber ein Gesetz, an dessen Existenz solid begründete Zweifel bestehen, nicht genügend promulgiert, also verpflichtet es nicht; mit andern Worten, ein Gesetz, das wahrhaft zweifelhaft ist, verpflichtet nicht, oder: Lex dubia non obligat.

Der Obersatz ist ein unanfechtbarer Grundsatz, der von allen Moralisten und Juristen anerkannt wird. Lex non promulgata non obligat. Solange ein Gesetz bloß im Willen des Gesetzgebers ist, kann es den Willen des Untertanen nicht binden, weil es nicht an ihn heranreicht. Die bindende Kraft des Gesetzes kann den Willen des Menschen nur durch die Erkenntnis erreichen; solange die Existenz des Gesetzes nicht erkannt ist, kann es den Willen nicht binden.

Nun läßt sich aber nicht sagen, daß der Mensch das Gesetz genügend erkenne oder daß es ihm genügend promulgiert sei, solange er gute und solide Gründe hat, an dessen Existenz zu zweifeln. Der Mensch erkennt nur das in Wirklichkeit, was er mit Sicherheit erkennt. Wenn er dagegen an der Existenz des Gesetzes zweifelt, so erkennt er wohl seinen Zweifel und die Pflicht, nach der Existenz des Gesetzes zu forschen, das Gesetz selbst aber und die damit gegebene Verpflichtung erkennt er erst dann, wenn ihm dessen Existenz so bewiesen ist, daß er keinen solid begründeten Zweifel mehr an ihr hat.

Deshalb sagt der hl. Thomas [1]): Nullus ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti; und der hl. Alfons von Liguori [2]), der große Moralist, bemerkt: „Alle stimmen in der Behauptung überein, daß das Gesetz, um zu verpflichten, gewiß und offenkundig sein und als sicher dem Menschen, dem es promulgiert wird, kundgetan und kundgemacht sein muß," und wiederum: „Die Freiheit bleibt immer gewiß, bis sie vor einem ebenso gewissen und offenbaren Gesetz gebunden wird." [3])

Der Grundsatz: Lex dubia (i. e. non certa) non obligat, ist also wahr und folglich der Probabilismus berechtigt. Denn der Grundsatz gilt ganz allgemein, mag es sich nun um ein positives oder natürliches, göttliches oder menschliches Gesetz, mag es sich um die Frage handeln, ob ein Gesetz erlassen sei, oder ob es noch fortbestehe.

Zweiter (indirekter) Beweis. — Die Äquiprobabilisten sprechen dann von der Beobachtung des zweifelhaften Gesetzes frei, wenn die Gründe für die Existenz des Gesetzes ebenso wahrscheinlich sind wie die Gegengründe. Wir fragen nun: Mit welchem Recht? Sie können das offenbar nur gestützt auf den Grundsatz: Lex dubia non obligat. Wären sie nämlich der Ansicht, dieser Grundsatz sei falsch, d. h. auch ein zweifelhaftes Gesetz verpflichte, dann dürften sie ja bei gleich wahrscheinlichen Gründen für und gegen das Gesetz von dessen Beobachtung nicht freisprechen; denn in diesem Falle ist ja weder die Existenz noch die Nichtexistenz des Gesetzes sicher, seine Existenz ist und bleibt vielmehr positiv zweifelhaft. Die Äquiprobabilisten geben also praktisch zu, daß man zur Beobachtung eines zweifelhaften Gesetzes nicht verpflichtet ist. Allerdings behaupten sie, das Gesetz sei nur dann im eigentlichen Sinne zweifelhaft, wenn die Gründe für und gegen die Existenz des Gesetzes ungefähr gleich sind. Diese Behauptung ist aber nicht nur rein willkürlich, sondern auch unhaltbar. Denn das Gesetz ist nicht nur dann

[1]) De verit. q. 17, a. 3. [2]) Theol. mor. (ed. Gaudé) l. 1, n. 58. [3]) Ebd. n. 63.

zweifelhaft, wenn die Gründe gegen die Existenz des Gesetzes ebenso stark sind wie die Gründe für dessen Existenz, sondern überall da, wo die Existenz des Gesetzes nicht moralisch gewiß ist. Moralisch gewiß ist sie aber nicht, solange solid wahrscheinliche Gründe gegen die Existenz des Gesetzes sprechen.

Siebter Abschnitt.

Verdienst und Sünde.

Die unmittelbare Folge der sittlichen Gutheit einer Handlung ist die Verdienstlichkeit, durch die der Handelnde ein Anrecht auf Belohnung hat, d. h. auf Zuweisung eines Gutes als Entgelt für die gute Tat. Der sündhaften Handlung folgt unmittelbar die Schuld, d. h. der durch Uebertretung des Gesetzes hervorgerufene Sündenzustand, der nach der sündhaften Handlung zurückbleibt. Eine Folge der Schuld ist das Mißverdienst, und diesem folgt die Strafe, d. h. die Zuwendung eines physischen Übels, das vom Gesetzgeber wegen der Übertretung des Gesetzes verhängt wird.

Erstes Kapitel.

Das Verdienst.

§ 1. Begriff des Verdienstes.

Wenn jemand durch seine freie Handlung einem andern irgendeinen Vorteil verschafft, so sagt man, er habe sich bei diesem ein Verdienst oder ein Anrecht auf Belohnung erworben; fügt er dagegen einem andern ungerechterweise ein Übel zu, so nennt man seine Handlung mißverdienstlich. Verdienst ist demnach das Anrecht auf Belohnung infolge einer freien Handlung, die einem andern zum Vorteil gereicht. Das Gegenteil des Verdienstes ist das Mißverdienst.

Zur Verdienstlichkeit einer Handlung ist erfordert, daß sie einem andern zum Vorteil gereicht; niemand kann sich um seine eigene Person Verdienste erwerben. Ferner darf der durch die Handlung einem andern zugewendete Vorteil nicht eine bloße aus Gerechtigkeit geschuldete Wiedervergeltung sein; wenn z. B. ein Arbeiter schon zu Beginn der Arbeit seinen Lohn erhält, so kann er für die Arbeit kein weiteres Verdienst beanspruchen. Endlich muß die Handlung, insofern sie dem andern vorteilhaft ist, von dem Handelnden beabsichtigt sein. Ein Vorteil, der ganz zufällig und ohne von mir beabsichtigt zu sein, einem andern aus meiner Handlung erwächst, gibt mir kein Anrecht auf Belohnung.

Je nach dem Titel, auf den sich das Anrecht auf Belohnung oder Gegenleistung gründet, unterscheidet man ein Verdienst im strengen (eigentlichen) und im weiteren (uneigentlichen) Sinne. Das Verdienst im strengen Sinne (meritum condignum) stützt sich auf die (ausgleichende oder austeilende) Gerechtigkeit; ihm entspricht also die Pflicht der Gerechtigkeit zu einer bestimmten Gegenleistung. Eine solche Pflicht kann aber derjenige, zu dessen Vorteil die Handlung ist, nur dann haben, wenn er irgendwie, wenigstens stillschweigend, die Verpflichtung übernommen hat, den geleisteten Dienst zu belohnen. Das Verdienst im weiteren Sinne (meritum congruum) gründet sich auf die Dankbarkeit und Billigkeit, die fordert, daß die für einen andern vorteilhafte Handlung eine entsprechende Belohnung erhält.

Man unterscheidet auch ein physisches und ein moralisches Verdienst; dieses kommt der Handlung zu, insofern sie sittlich gut, jenes, inso-

fern sie einem andern vorteilhaft ist ohne Rücksicht auf ihre sittliche Gutheit; ein Arbeiter z. B. erwirbt sich durch seine Arbeit ein physisches Verdienst.

§ 2. Kann der Mensch bei Gott Verdienste erwerben?

Es handelt sich hier nicht um das übernatürliche, sondern nur um das natürliche Verdienst, d. h. um die Belohnung der sittlich guten Handlungen durch den Besitz der natürlichen Glückseligkeit. Es ist klar, daß der Mensch bei Gott nichts verdienen kann, wenn er nicht im Zustande des göttlichen Wohlgefallens ist. Unsere Frage kann also nur diesen Sinn haben: Kann der Mensch im Zustande des göttlichen Wohlgefallens sich bei Gott ein Verdienst erwerben? Es könnte nun scheinen, daß unsere Frage auch in diesem Sinne zu verneinen sei; gehört es doch zum Begriffe des Verdienstes, daß der Verdienende dem andern einen Vorteil verschaffe, den er ihm nicht schuldet. Nun hat aber Gott ein wahres Recht nicht nur auf die Person, sondern auch auf die Leistungen des Menschen; zudem kann er aus den menschlichen Handlungen keinerlei Vorteil ziehen. Daraus folgt allerdings, daß der Mensch bei Gott nicht im selben Sinne wie bei andern Menschen verdienen kann. Gleichwohl kann man behaupten, der Mensch könne sich auch Gott gegenüber ein wahres Verdienst erwerben; nicht zwar ein Verdienst, das sich auf die ausgleichende Gerechtigkeit und einen Gott zugewendeten Vorteil stützt, wohl aber ein solches, das sich auf Gott wohlgefällige Handlungen gründet, die zum Vorteil der Gottes Vorsehung unterstellten menschlichen Gesellschaft gereichen und insofern als ein Gott geleisteter Dienst betrachtet werden können.

Lehrsatz 37. Jede sittlich schlechte Handlung ist vor Gott mißverdienstlich und strafbar, jede sittlich gute verdienstlich und des Lohnes würdig.

Erster Teil: Jede sittlich schlechte Handlung verdient Strafe.

Beweis. — Wer sich bewußterweise und aus freier Entschließung gegen die von Gott gewollte sittliche Ordnung auflehnt, der fügt Gott, soviel an ihm liegt, ein Übel zu, insofern er Gott allerdings nicht an den inneren, wohl aber an den äußeren Gütern schädigt, d. h. an der Gott gebührenden Ehre und Verherrlichung. Das ist aber um so ungerechter und darum auch um so strafbarer, je tiefer der Mensch unter Gott steht und je strenger er verpflichtet ist, Gott zu geben, was dieser von ihm verlangt.

Zweiter Teil: Jede sittlich gute Handlung verdient Belohnung.

Beweis. — 1. Als höchster Leiter der ganzen menschlichen Gesellschaft muß Gott für deren Wohl Sorge tragen. Diese Sorge verlangt aber nicht nur Strafe für die Übertretung der zum Wohle der Menschheit erlassenen Gesetze, sondern auch Lohn für deren Beobachtung. Denn Lohn und Strafe sind die einzig wirksamen Mittel, um freie Wesen zur Beobachtung des Gesetzes anzuhalten. Gott muß also als oberster Leiter der menschlichen Gesellschaft, d. h. kraft der austeilenden Gerechtigkeit nicht nur die schlechten Handlungen bestrafen, sondern auch die guten belohnen.

2. Wer freiwillig etwas tut, wofür Gott Belohnung verheißen hat, der hat ein Anrecht auf die verheißene Belohnung. Nun ist aber jede sittlich gute Handlung ein freiwillig Gott geleisteter Dienst, da es physisch in der Macht des Menschen steht, ihn zu versagen. Gilt das selbst von den pflichtmäßigen Handlungen, dann in noch höherem Maße von den guten Handlungen, die nicht streng geboten, sondern der Großmut des Menschen anheimgegeben sind. — Ob dieses auf die Verheißung Gottes gegründete Verdienst ein eigentliches Recht auf Belohnung (im Sinne der ausgleichenden Gerechtigkeit) einschließe, wird von vielen bestritten, weil es für Gott keine strenge Pflicht der Gerechtig-

keit dem Menschen gegenüber gebe. Jedenfalls muß man aber zugeben, Gott schulde es seiner Treue, die dem Menschen verheißene Belohnung zu geben, wenn der Mensch die ihm gestellten Bedingungen erfüllt.

Zweites Kapitel.

Die Sünde.

1. Begriff der Sünde. Unter Sünde versteht man bald eine Handlung oder Unterlassung, bald einen aus der Handlung oder Unterlassung resultierenden Zustand. Als Handlung oder Unterlassung (peccatum actuale) ist die Sünde die freiwillige Übertretung eines verpflichtenden Gesetzes. Da nun jedes Gesetz, auch das menschliche, seine verpflichtende Kraft schließlich vom Willen Gottes hat, so läßt sich die Sünde definieren als die freiwillige Übertretung eines göttlichen Gebotes. Die Sünde setzt also das Gesetz oder den gebietenden Willen Gottes voraus. Zwar ist manches auch abgesehen vom Willen Gottes sittlich schlecht, aber zur eigentlichen Sünde wird es erst dadurch, daß es mit dem Willen Gottes im Widerspruch steht. Die Bosheit der Sünde besteht demnach darin, daß sie eine Auflehnung gegen den göttlichen Willen und eine wenigstens virtuelle Mißachtung der göttlichen Autorität ist.

Die durch die aktuelle Sünde herbeigeführte feindselige Stellung des Menschen zu Gott hört nicht mit der aktuellen Sünde auf, sondern dauert fort, bis sie gehoben ist; sie wird zuständlich, und diesen Zustand nennt man habituelle Sünde (peccatum habituale). So dauert ja auch unter Menschen die einem andern zugefügte Beleidigung so lange moralisch fort, bis sie gesühnt ist. Wir befassen uns im folgenden vorzugsweise mit der sündhaften Handlung.

2. Einteilung der Sünde. — Man unterscheidet:

1) Materielle und formelle Sünde. Materiell sündhaft ist die Übertretung eines göttlichen Gebotes, die als solche nicht erkannt und folglich auch nicht beabsichtigt war. Formell sündhaft ist die bewußte und freiwillige Übertretung eines göttlichen Gebotes.

2) Schwere und läßliche Sünde. Schwere Sünde ist die Übertretung des göttlichen Gesetzes, die das gute Einvernehmen zwischen Gott und seinem vernünftigen Geschöpfe gänzlich aufhebt und den Sünder des beseligenden Besitzes Gottes und damit der vollkommenen Glückseligkeit beraubt, für die er bestimmt ist. Zur schweren Sünde ist eine wichtige Sache, volle Erkenntnis und volle Einwilligung erfordert. Ohne volle Erkenntnis und Einwilligung gibt es keine schwere Sünde, weil der Mensch nur dann Gott schwer beleidigen kann, wenn seine Handlung eine menschliche ist, die ihm vollkommen zugerechnet werden muß. Außerdem muß es sich um eine wichtige Sache handeln. Nur wenn Gott in einer Sache von Wichtigkeit seinen Willen kundgibt, können und müssen wir annehmen, daß er mit seiner ganzen Autorität zur Vollziehung seines Willens verpflichten will, und nur dann ist die bewußte und freie Übertretung des göttlichen Gesetzes einer Mißachtung seiner Autorität gleichzuachten. Läßlich ist die Sünde, wenn eine der genannten Bedingungen der schweren Sünde fehlt.

3) Begehrungs- und Unterlassungssünden, innere und äußere Sünden, Sünden gegen sich selbst, gegen Gott und gegen den Nächsten. Diese Einteilung ist durch sich selbst klar.

Vierte Abhandlung.

Die Lehre vom Recht.

Erster Abschnitt.

Das Recht in sich betrachtet.[1]

Erstes Kapitel.

Begriff und Einteilung des Rechts.

Wer zum wissenschaftlichen Begriffe des Rechts gelangen will, muß von der Bedeutung ausgehen, die das Wort „Recht" im alltäglichen Leben hat. Man gebraucht es hier vorzugsweise in dreifachem Sinne; bald bezeichnet es das, was gerecht ist, oder den Gegenstand der Gerechtigkeit, bald das Rechtsgesetz, bald die Rechtsbefugnis; die erstgenannte Bedeutung scheint die ursprüngliche zu sein.

1. Recht in seiner ursprünglichen Bedeutung ist also das, was gerecht ist, das Gerechte oder der Gegenstand der Gerechtigkeit. Da nun die Gerechtigkeit jene Tugend ist, die jedem das Seinige (suum cuique) gibt, so bedeutet „Recht" ursprünglich das den andern Zukommende oder das, was ein anderer als das Seinige beanspruchen kann. In diesem Sinne sagt man: Ich verlange nur mein Recht; verhelfen Sie mir zu meinem Recht!

Obschon das „Seinige" Gegenstand jeder Art von Gerechtigkeit ist, so tritt doch die Bedeutung dieses Wortes bei der ausgleichenden Gerechtigkeit am schärfsten hervor. Wer einen Gegenstand den seinigen nennt, will damit sagen, derselbe gehöre ihm zu eigen, d. h. er hänge mit seiner Person in der Weise zusammen, daß er nur auf ihn als seinen unmittelbaren Zweck hingeordnet, unmittelbar nur zu seinem ausschließlichen Nutzen bestimmt sei; nur wenn diese Zweckbestimmung da ist, kann er den Gegenstand einfachhin den seinigen nennen. Die aus der Zweckbeziehung hervorgehende Zusammengehörigkeit kann nun eine physische oder eine bloß moralische sein. Was physisch mit dem Menschen verbunden ist (z. B. das Leben, die Glieder des Leibes, die Fähigkeiten und Fertigkeiten), ist offenbar zum ausschließlichen Dienste und Nutzen des Menschen bestimmt und das „Seinige" im wahrsten und vollsten Sinne. Die moralische Zusammengehörigkeit stützt sich auf gewisse Tatsachen (z. B. Kauf, Schenkung, Erbschaft), auf Grund deren jeder eine bestimmte Sache als einer bestimmten Person zugehörig und für deren ausschließlichen Nutzen bestimmt ansehen muß. Diese kann sich nicht nur auf physische, sondern auch auf moralische Güter (Ehre und guten Namen) erstrecken; auch gewisse Leistungen einer Person können dem ausschließlichen Nutzen einer andern Person untergeordnet werden, niemals aber die Person selbst.

2. Wegen seines ursächlichen Zusammenhangs mit dem Gegenstand der Gerechtigkeit wird auch das Rechtsgesetz einfachhin „Recht" genannt. Durch das Gesetz wird nämlich bestimmt, was Gegenstand der Gerechtigkeit ist und andern als das Ihrige zukommt; oder wenigstens kommt von ihm die Pflicht, andern das Ihrige zu geben und zu lassen. Das Rechtsgesetz heißt demnach Recht, weil es die verpflichtende Norm des Rechts, d. h. des Gegenstandes der Gerechtigkeit ist. Diese Bedeutung hat das Wort „Recht" in den Ausdrücken: Naturrecht, positives Recht, göttliches und menschliches Recht, römi-

[1] Vgl. S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 57; Meyer, Inst. iur. nat. I, n. 431 ff.); Cathrein, Moralphilos. I[6] 513 ff.

sches Recht oder deutsches Recht, Staatsrecht und Kirchenrecht usw., wobei dann immer die ganze Sammlung der betreffenden Rechtsgesetze gemeint ist. Das Rechtsgesetz wird heute oft Recht im objektiven Sinne genannt, zum Unterschied von dem Recht in subjektivem Sinne, d. h. der Rechtsbefugnis, von der gleich die Rede sein wird.

Nur das Rechtsgesetz wird im strengen Sinne Recht genannt. Das natürliche Sittengesetz enthält auch viele sittliche Vorschriften, die keine Rechtsgesetze sind. Soweit das Naturgesetz in Frage kommt, sind nur die Gebote als Rechtsgesetze zu betrachten, die bestimmen, was der eine den andern als diesen gebührend zu leisten hat. Vom Naturrecht im strengen Sinne sind demnach alle jene Gebote des natürlichen Sittengesetzes auszuscheiden, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu sich selbst beziehen; außerdem jene, die zwar die Beziehungen des Menschen zu den Nebenmenschen regeln, aber nicht unter dem Gesichtspunkte der Gerechtigkeit, sondern irgendeiner andern Tugend. Natürliches Sittengesetz und Naturrecht sind also inadäquate Begriffe. Das Naturrecht im objektiven Sinne bildet einen Teil des natürlichen Sittengesetzes. Zuweilen wird aber auch das ganze natürliche Sittengesetz Naturrecht im weiteren Sinne genannt. Die Staatsgesetze dagegen sind immer Rechtsgesetze, weil sie sich ausschließlich mit dem Gegenstande der Gerechtigkeit befassen und bestimmen, was innerhalb der Gesellschaft sowohl der Gesamtheit als den einzelnen Gliedern als das Ihrige zukommt.

3. Die dritte Bedeutung des Rechts ist Rechtsbefugnis. Infolge der vom Rechtsgesetze auferlegten Pflicht, jedem das Seinige zu geben, entsteht in dem, zu dessen Gunsten es lautet, d. h. in dem Berechtigten die Vollmacht, zu fordern, daß man ihm das Seinige gebe oder lasse. Diese Rechtsvollmacht oder moralische Befugnis, etwas als das Seinige in Anspruch zu nehmen, zu tun oder zu fordern, wird einfachhin Recht genannt (Recht in subjektivem Sinne); so sagt man, die Obrigkeit habe das Recht, d. h. die Befugnis, von den Untergebenen Gehorsam zu fordern. Man nennt die Rechtsbefugnis eine Befugnis, um sie von der Pflicht, eine moralische Befugnis, um sie vom physischen Können zu unterscheiden. Moralische Befugnis ist nämlich eine solche, die von der Vernunft gefordert wird und von allen anerkannt und respektiert werden soll. Der Rechtsbefugnis entspricht immer eine Rechtspflicht. Weil die Rechtsbefugnis ihre Quelle im Rechtsgesetze hat, so heißt sie auch gesetzliche Befugnis.

Das Recht in seiner eben erklärten dreifachen Bedeutung kommt in jeder Art von Gerechtigkeit vor. Recht als Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit ist das, was jeder einzelne den andern gegenüber, als Gegenstand der austeilenden Gerechtigkeit, was jedes Glied der Gesamtheit gegenüber, als Gegenstand der legalen Gerechtigkeit, was der Gesamtheit als solcher von den einzelnen gebührt. In ähnlicher Weise gehören auch die Rechtsgesetze und Rechtsbefugnisse entweder der ausgleichenden oder der austeilenden oder der legalen Gerechtigkeit an. Alle Arten von Gerechtigkeit kommen darin überein, daß sie das andern Gebührende oder das „Seinige" zum Gegenstand haben. Obschon aber alle drei Arten von Gerechtigkeit wahre Gerechtigkeiten sind, so sind sie es doch nicht in gleich vollkommenem Sinne. Nur die ausgleichende Gerechtigkeit ist Gerechtigkeit im vollkommensten Sinne, und nur das ihr entsprechende Recht ist Recht im vollkommensten Sinne.

Zweites Kapitel.

Zweck des Rechts.

Das Recht ist nicht seiner selbst, sondern eines höheren Zweckes wegen da. Dient es aber einem höheren Zwecke, so hängt es von diesem als seinem Grunde und seiner Norm ab. Welches ist nun dieser Zweck des Rechts?

Zweck des Rechts im vollen (adäquaten) Sinne ist die Herstellung und Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung, wie sie sich für vernünftige Wesen mit Rücksicht auf deren letztes Ziel geziemt. In Unterordnung unter diesen gemeinsamen und letzten Zweck haben die einzelnen Arten des Rechts ihre besonderen Zwecke. Wir beschränken uns darauf, den besondern Zweck der Rechtsbefugnis auf den drei Gebieten der Gerechtigkeit näher zu kennzeichnen; daraus läßt sich dann der Zweck der übrigen Rechtsarten unschwer bestimmen. Soweit die Rechtsbefugnis der ausgleichenden Gerechtigkeit angehört, hat sie die Bestimmung, die Freiheit und Unabhängigkeit der Glieder der Gesellschaft untereinander sicherzustellen in dem, was das „Ihrige" ist. Auf dem Gebiete der legalen Gerechtigkeit hat die Rechtsbefugnis den Zweck, den Bestand der Gesellschaft zu sichern und ihr die zur Erfüllung ihrer Aufgabe notwendigen Mittel zu verschaffen. Auf dem Gebiete der austeilenden Gerechtigkeit hat sie die Aufgabe, jedem Gliede der Gesellschaft das Seinige dem Ganzen gegenüber zu wahren, d. h. zu bewirken, daß dem einzelnen von den öffentlichen Lasten nicht mehr auferlegt und von den öffentlichen Gütern so viel zugeteilt werde, als seinen Kräften und Verdiensten entspricht.

Die genannten besonderen Zwecke der einzelnen Arten von Rechtsbefugnis ergänzen und stützen sich gegenseitig, um den Zweck des Rechts in seinem ganzen Umfange zu verwirklichen; denn die Herstellung und Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung wird nur dann erreicht, wenn die einzelnen zwar eine geziemende Sphäre freier Wirksamkeit haben, diese aber so einschränken, daß ein geordnetes Zusammenleben nicht gehindert wird. Daher die Notwendigkeit, daß die Individuen sich zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschließen und zum Gemeinwohl mitwirken. Weil aber das Ganze als solches nicht Selbstzweck, sondern dem Wohle aller einzelnen untergeordnet ist, so haben auch diese dem Ganzen gegenüber Rechtsbefugnisse.

Drittes Kapitel.

Zwangscharakter des Rechts.

Obschon die Rechtsordnung, wie wir im folgenden Abschnitt zeigen werden, ein Teil der sittlichen Ordnung ist und an deren Sanktion teilnimmt, so bedarf sie doch wegen ihres besondern Zweckes eines besondern und wirksamen Schutzes. Zweck des Rechts ist nämlich die Herstellung und Erhaltung der gesellschaftlichen Ordnung; es ist mithin ein Zweck, der schon in diesem Leben erreicht werden muß. Deshalb ist dem Rechte der Zwangscharakter eigen, der darin besteht, daß der Gegenstand der Gerechtigkeit oder die Rechtspflicht erzwingbar ist. Für die Rechtsbefugnis bedeutet er eine Zwangsbefugnis, d. h. die Befugnis, das Seinige nötigenfalls mit Gewalt sich zu verschaffen oder zu wahren. Dem Rechtsgesetze endlich kommt der Zwangscharakter zu, insofern es die Quelle der Zwangsbefugnis ist.

Lehrsatz 38. Obwohl das Recht im allgemeinen erzwingbar ist, so gehört doch die tatsächliche Erzwingbarkeit nicht zum Wesen des Rechts.

Der Zwangscharakter wird dem Rechte im allgemeinen zugestanden; manche Philosophen betrachten sogar die tatsächliche Erzwingbarkeit als Wesensbestandteil des Rechts.

Erster Teil: Das Recht ist im allgemeinen erzwingbar.

Beweis. — Der Zweck des Rechts, die Herstellung und Erhaltung der sozialen Ordnung, würde nicht erreicht, wenn die Beobachtung der Rechtsordnung dem guten Willen der einzelnen Menschen überlassen bliebe und nicht nötigen-

falls erzwungen werden könnte. Wie würde es z. B. um die öffentliche Sicherheit stehen, wenn man einen ungerechten Angriff auf sein Leben nicht mit Gewalt zurückweisen dürfte? Wo bliebe die Sicherheit des Eigentums, wenn man es der Gewissenhaftigkeit des Diebes anheimstellen müßte, ob er fremdes Gut respektieren wolle oder nicht? Im allgemeinen kann also die Rechtsordnung ohne Zwangscharakter nicht bestehen.

Nur die austeilende Gerechtigkeit läßt eine Erzwingbarkeit der Rechtspflicht nicht zu. Denn der einzige Grund für den Zwangscharakter des Rechts im allgemeinen und das einzig richtige Maß in Anwendung des Rechtszwanges ist die ungestörte Erreichung des Zweckes der einzelnen Menschen und der menschlichen Gesellschaft auf Erden. Dieser Zweck würde aber nicht nur nicht erreicht, sondern sogar positiv geschädigt, wenn es auch in der austeilenden Gerechtigkeit eine Zwangspflicht und Zwangsbefugnis gäbe; denn die öffentliche Ordnung könnte unmöglich bestehen, wenn es jedem Untertan freistände, gegen die Obrigkeit Gewalt anzuwenden, so oft er glaubt, bei der Verteilung der öffentlichen Güter und Lasten nicht nach den Anforderungen der austeilenden Gerechtigkeit bedacht worden zu sein.

Zweiter Teil: Die tatsächliche Erzwingbarkeit gehört nicht zum Wesen des Rechts.

Beweis. — Seit Thomasius und Kant sind manche Rechtslehrer für die Ansicht eingetreten, die augenblickliche Möglichkeit des Zwanges sei ein wesentliches und unentbehrliches Merkmal des Rechts. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht ergibt sich aus ihren Konsequenzen. Wäre die augenblickliche Möglichkeit des Zwanges ein Wesensmerkmal des Rechts, dann gäbe es z. B. zur Zeit der Anarchie, wo die Möglichkeit des Zwanges ausgeschlossen ist, kein Recht, keine Rechtsgesetze und Rechtsbefugnisse. Wer es fertig brächte, die öffentliche Gewalt an sich zu reißen, der könnte, solange er im Besitze der Gewalt bleibt, kein Rechtsgesetz verletzen, weil ein Zwang gegen ihn nicht möglich ist.

Andere Rechtslehrer behaupteten, das Wesen des Rechts bestehe zwar nicht in der augenblicklichen Möglichkeit des Zwanges, wohl aber in der Erzwingbarkeit, d. h. in der Befugnis zum Zwang von seiten des Berechtigten. Aber diese Ansicht verwechselt das Wesen des Rechts mit einer aus ihm folgenden subsidiären Eigenschaft. Seinem Wesen nach ist das Recht entweder ein im Gewissen bindendes Gesetz (Recht im objektiven Sinne) oder eine daraus folgende Befugnis zu einer bestimmten Forderung (Recht im subjektiven Sinne). Beiden Arten von Recht ist jeder nachzukommen verpflichtet ohne Rücksicht auf irgendwelchen Zwang. Nur um diesem Recht, im Falle, daß ihm nicht freiwillig entsprochen wird, die Wirksamkeit zu sichern, tritt die Befugnis zum Zwang hinzu. Solange jemand freiwillig der Rechtsforderung nachkommt, besteht keine Befugnis zum Zwang, die Erzwingbarkeit macht also nicht das Wesen des Rechts aus, sondern ist nur eine untergeordnete, dem Wesen des Rechts im allgemeinen anhaftende Eigenschaft. Es gibt auch Rechte, die schon ihrer Natur nach nicht erzwingbar sind, wie z. B. das Recht, von andern nicht ohne Grund verachtet zu werden.

Anmerkung. — Der dem Rechte eigene Zwangscharakter berechtigt nicht ohne weiteres zu dem Schlusse, daß jeder Rechtsträger, der in seinem Rechte verletzt ist, auf eigene Faust Rechtszwang ausüben dürfe. Wie für die Zwangsbefugnis selbst, so ist auch für ihre Ausübung der Zweck des Rechts maßgebend, nämlich die Erhaltung der sozialen Ordnung. Innerhalb der legalen Gerechtigkeit kommt die Befugnis zur Ausübung des Rechtszwanges ausschließlich der Gesamtheit als solcher oder denen zu, die für das

öffentliche Wohl zu sorgen haben. Was würde aus der Gesellschaft werden, wenn jeder den andern zur Erfüllung seiner Pflichten gegen die Gesamtheit mit Gewalt anhalten dürfte? Im Bereiche der ausgleichenden Gerechtigkeit steht die Zwangsbefugnis an und für sich und im Abstrakten dem Rechtsträger zu. Betrachtet man aber den Menschen, wie er als Glied in der Gesellschaft existiert, so kommt jene Befugnis an erster Stelle der sozialen Autorität, den einzelnen Gliedern der Gesellschaft aber erst an zweiter Stelle und zufälligerweise zu. Nur im Falle dringender Notwendigkeit, wo die Anrufung der sozialen Autorität ausgeschlossen ist (im Falle der Notwehr), kann dem Rechtsträger selbst Zwangsbefugnis zugestanden werden. So darf z. B. der einzelne nur im Falle der Notwehr sein Leben und seinen Besitz gegen ungerechte Angriffe verteidigen.

Zweiter Abschnitt.

Verhältnis des Rechts zur Sittlichkeit.

Bis in die neueste Zeit herrschte allgemein die Ansicht, daß Recht und Sittlichkeit unzertrennlich miteinander verbunden seien. Thomasius war der erste, der die Rechtsordnung von der sittlichen Ordnung ausschied und ein von der Sittlichkeit unabhängiges Recht zu begründen versuchte. Weitere Verbreitung fand dieser Dualismus von Sittlichkeit und Recht durch Kant, der die Sittlichkeit in der inneren pflichtgemäßen Gesinnung, das Recht dagegen ausschließlich in der äußeren Uebereinstimmung mit dem menschlichen Gesetze bestehen läßt. Eine unausbleibliche Folge dieser Trennung der beiden Gebiete war die Fälschung des Begriffes von Recht und Gerechtigkeit und die Umwandlung der Rechtsbefugnis aus einem moralischen Können in ein physisches Können, d. h. in rohe Gewalt.

Lehrsatz 39. Die Rechtsordnung liegt nicht außerhalb der sittlichen Ordnung, sondern ist ein integrierender Teil derselben.

Beweis. — 1. Die Wahrheit unseres Satzes ergibt sich aus einer Vergleichung der beiden in Frage stehenden Ordnungen. Die sittliche Ordnung umfaßt alles, was erforderlich ist, damit die freien Handlungen dem Menschen als vernünftigem Wesen angemessen seien; sie ordnet demnach die freie Tätigkeit des Menschen nach allen ihren Beziehungen. Nun aber gehört auch die Rechtsordnung zu dieser gesamten sittlichen Ordnung. Denn der Mensch ist seiner Natur nach ein gesellschaftliches Wesen; deshalb ist ihm von Natur aus alles gut und angemessen, was zum Bestande der menschlichen Gesellschaft notwendig, wie z. B. daß man jedem das Seinige gebe, daß man kein Unrecht tue, nicht töte, stehle, Ehebruch begehe u. dgl. Das sind aber alles Pflichten der Rechtsordnung. Also gehört auch die Rechtsordnung als Teil zur sittlichen Ordnung.

2. Dasselbe folgt aus der Betrachtung des Rechtsbegriffes. Unter Recht versteht man entweder den Gegenstand der Gerechtigkeit oder das Rechtsgesetz oder die Rechtsbefugnis. Nun gehört aber der Gegenstand der Gerechtigkeit ohne Zweifel der sittlichen Ordnung an, weil die Gerechtigkeit eine der vorzüglichsten sittlichen Tugenden ist. Ebenso gehört das Rechtsgesetz der sittlichen Ordnung an; denn die natürlichen Rechtsgebote: Du sollst jedem das Seine geben, du sollst kein Unrecht tun, und ebenso die Schlußfolgerungen daraus: Du sollst nicht töten, nicht betrügen, nicht falsches Zeugnis ablegen usw., sind ein Teil des natürlichen Sittengesetzes, und auf ihnen beruhen alle positiven Rechtsgesetze. Desgleichen ist die Rechtsbefugnis in der sittlichen Ordnung eingeschlossen; sie ist ja die Wirkung des Rechtsgesetzes und

setzt in den andern eine Rechtspflicht, d. h. eine Gewissenspflicht, mithin eine sittliche Pflicht voraus.

Einwände. 1. Dem Rechtsgesetz genügt man schon durch äußere Leistung dessen, was es vorschreibt, bei der sittlichen Ordnung dagegen kommt es auf die innere Gesinnung an; also ist die Trennung der Rechtsordnung von der sittlichen Ordnung begründet.

Antwort. Dem staatlichen Gesetze genügt man allerdings an und für sich durch bloße äußerliche Erfüllung der gesetzlichen Vorschrift; zu dieser äußeren Leistung ist man jedoch im Gewissen verpflichtet; das Rechtsgesetz könnte aber keine Gewissenspflicht auferlegen, wenn es außerhalb der sittlichen Ordnung läge.

2. Die sittlichen Pflichten sind nicht erzwingbar. Folglich gehören die Rechtspflichten, da sie erzwingbar sind, nicht zur sittlichen Ordnung.

Antwort. Daß es keine erzwingbaren sittlichen Pflichten gebe, kann man nur behaupten, wenn man schon voraussetzt, was zu beweisen ist, daß nämlich die Rechtsordnung und die sittliche Ordnung vollständig getrennte Ordnungen seien. Unsere Beweise zeigen, daß die Rechtspflichten erzwingbare und zugleich sittliche Pflichten sind.

Folgerungen. — 1. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ein Rechtsgesetz nur dann diesen Namen verdient, d. h. wahre Rechtsbefugnisse erteilt und wirkliche Pflichten auferlegt, wenn es nichts dem natürlichen Sittengesetze Widersprechendes enthält; denn es kann in der sittlichen Ordnung keine sich widersprechenden Gesetze geben. Dagegen kann es vorkommen, daß der Gebrauch eines Rechts, d. h. die Ausübung einer Rechtsbefugnis zufälligerweise einer Vorschrift des Sittengesetzes widerspricht. Hat z. B. jemand ein Kapital auf bestimmte Rückzahlung ausgeliehen, so hat er das Recht, nach Ablauf der Zeit das Kapital nötigenfalls zwangsweise eintreiben zu lassen. Dieses Recht streitet mit keiner Vorschrift des Sittengesetzes; es wäre jedoch eine Verletzung der Liebe, wenn er ohne Not zum Schaden eines armen Gläubigers von seinem Rechte Gebrauch machte.

2. Da das Naturrecht einen Teil der Ethik ausmacht, so ist die Einteilung der Moralphilosophie in Ethik und Naturrecht unzulässig. Die Rechtsphilosophie ist also der Moralphilosophie nicht koordiniert, sie bildet einen Teil derselben.

Dritter Abschnitt.

Das Naturrecht.[1]

Erstes Kapitel.

Begriff des Naturrechts und Rechtspositivismus.

1. Unter Naturrecht versteht man eine Rechtsordnung, die nicht erst infolge positiver Satzung, sondern durch die menschliche Natur selbst besteht und deshalb für alle Menschen Geltung hat. Da das Rechtsgesetz die Quelle der Rechtsbefugnisse und Rechtspflichten ist, so läßt sich das Naturrecht auffassen als die Gesamtheit jener Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, die sich auf das gesellschaftliche Leben des Menschen beziehen und die Verpflichtung auferlegen, andern das Ihrige zu geben. Wie das natürliche Sittengesetz überhaupt, so ist auch das Naturrecht für alle Menschen und alle Zeiten maßgebend, unveränderlich und unter Voraussetzung gewisser Bedingungen von absolut verpflichtender Kraft. Von den übrigen Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes unterscheidet es sich durch seinen Gegenstand. Dieser ist das Gerechte, d. h. das, was andern als das Ihrige zukommt. Die allgemeinen Grundsätze, die das

[1]) Meyer, Inst. iur. nat. I, n. 546 ff.; Cathrein, Moralphilos. I⁶ 555 ff.; Derſ., Recht, Naturrecht und positives Recht, 1909.

Naturrecht aufstellt, können vom positiven Rechtsgesetze näher bestimmt werden. Das ist der Begriff des Naturrechts, dessen Existenz früher allgemein anerkannt war. Erst in neuerer Zeit haben viele dieses Recht geleugnet. Die Gegner des Naturrechts heißen Rechtspositivisten.

2. Hobbes hält den Staat für die letzte Quelle alles Rechts. Durch ein Gesetz, sagt er, bestimmt der Staat, was Recht und was Unrecht sein soll, und zwingt durch seine Übermacht die einzelnen, sich seinen Bestimmungen zu unterwerfen. Da hätten wir also als Quelle alles Rechts die Willkür und im Dienste der Willkür die rohe Gewalt! Ähnlich lautet die Lehre Spinozas; sie läßt sich in den Satz zusammenfassen: Das Recht des Staates reicht so weit wie seine Macht; die Staatsgewalt darf alles tun, was sie durchzusetzen imstande ist.

In Deutschland hatte man bis auf Kant an der Existenz des Naturrechts festgehalten; wie wir früher gesehen, schied dieser das Recht von der sittlichen Ordnung aus und ließ es durch die Staatsgewalt entstehen. Ein Urrecht auf individuelle Freiheit ist das einzige, was er vom Naturrecht bestehen ließ.

Die historische Schule (Friedrich Karl v. Savigny, 1779—1861, Georg Friedrich Puchta, 1798—1846) betrachtet das Recht als ein Erzeugnis des Volksgeistes, das sich ähnlich wie Sprache, Sitte und Kunst allmählich und unbewußt entwickelt habe. Die höchste Stufe dieser unbewußten Rechtsentwicklung ist der Staat. Das Recht ist demnach ursprünglich Gewohnheitsrecht, und der Staat hat die Aufgabe, diesem eine der jeweiligen Entwicklungsstufe des Volkes entsprechende Weiterbildung und Fassung zu geben. Die Anhänger dieser Lehre nehmen zwar gewisse allgemeine Grundsätze an, nach denen sich der Staat bei Weiterbildung des Rechts zu richten habe, doch sehen sie in diesen keine eigentliche Norm des Rechts. Auch nach Friedrich Julius Stahl (1802—1861) gibt es nur ein positives Recht; dieses habe zwar an den Geboten der natürlichen Sittlichkeit ein höheres Gesetz, nach dem die menschliche Autorität das Recht festsetzen solle; weil es aber dem Rechte wesentlich sei, vom Menschen bestimmt zu werden, so könnten die Gebote der Sittlichkeit selbst nicht als ein eigentliches Recht angesehen werden.

In neuerer Zeit machen sich zwar bei den Rechtslehrern Richtungen geltend, die auf die Anerkennung eines außer- und überstaatlichen Rechts — eines Naturrechts in neuer Form — abzielen, aber zu keinem irgendwie befriedigenden Ergebnis führen.[1]) Manche reden im Sinne Kants von einem absolut unwandelbaren Begriff des Rechts, der aber aus sich inhaltslos, rein formaler Natur und sozusagen nur die Form sei, in die das positive Recht als Material gegossen wird, so z. B. Rudolf Stammler.[2]) Aber ein rein formaler, inhaltsloser Begriff ist ein Unding. Andere lassen, wie Karl Gareis,[3]) das Recht aus einem im Menschen vorhandenen Rechtstrieb, aus einem sozialen Instinkt entstehen. Dieser Instinkt hat unwillkürlich Lust und Behagen zur Folge bei Wahrnehmungen und Handlungen, die dem Gemeinwesen nützlich sind, und Unlust und Mißbehagen bei den gegenteiligen Wahrnehmungen und Handlungen. Wieder andere, wie Richard Loening,[4]) erklären das natürliche Rechtsbewußtsein aus einem angeborenen Harmoniegefühl, das unter Voraussetzung gewisser Tatbestände ein bestimmtes äußeres Verhalten gewisser Personen gegen andere Personen als das Richtige oder Rechte verlangt. Viele

[1]) Vgl. Cathrein „Naturrechtliche Strömungen in der Rechtsphilosophie der Gegenwart", im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, Bd. 16 (1922), S. 54 ff.

[2]) Die Lehre vom richtigen Recht, 1902.

[3]) Vom Begriff der Gerechtigkeit, 1907.

[4]) Über Wurzel und Wesen des Rechts, 1907. Vgl. Cathrein, Recht, Naturrecht und positives Recht, 175 ff.

andere endlich berufen sich auf den allmählichen Entwicklungsprozeß, den der Mensch von nahezu tierischen Anfängen durchgemacht hat, und infolgedessen sich allmählich die sozial nützlichen Erfahrungen zu Rechtsanschauungen und Rechtsgefühlen verdichtet haben. So fast alle Evolutionisten, wie Herbert Spencer, E. v. Hartmann usw.

Zweites Kapitel.

Beweise für die Existenz des Naturrechts.

Lehrsatz 40. Innerhalb der gesamten bestehenden Rechtsordnung gibt es ein Naturrecht, das durch sich selbst und unabhängig von jeder positiven Gesetzgebung wahre Rechtskraft besitzt.

Erster Beweis. — Den ersten Beweis entnehmen wir dem Begriffe des Rechts. In seiner ursprünglichen Bedeutung ist Recht der Gegenstand der Gerechtigkeit oder das, was man andern aus Gerechtigkeit schuldet und was diese als das Ihrige zu fordern befugt sind. Nun gibt es aber unabhängig von jedem positiven Gesetz auf Grund des natürlichen Sittengesetzes vieles, was die Menschen andern als das Ihrige aus Gerechtigkeit schulden. Also gibt es ein Naturrecht.

Beweis des Untersatzes. Daß es ein Naturrecht im objektiven Sinne (im Sinne von Rechtsgesetz) gebe, braucht nach dem über das natürliche Sittengesetz Gesagten keines Beweises mehr. Zu den einleuchtendsten und allen Menschen bekannten sittlichen Gesetzen gehören die Gebote: Du sollst jedem das Seine geben, und: Du sollst kein Unrecht tun. Diese Forderung stellt die Vernunft im Namen der Gerechtigkeit, und wer sie mißachtet, verletzt die Tugend der Gerechtigkeit.

Nun können aber sowohl die einzelnen Menschen als die öffentlichen Gemeinwesen auf Grund der Natur und unabhängig von jedem positiven Gesetze vieles das Ihrige nennen. Das ist unschwer zu erkennen.

1. Jeder Mensch kann andern gegenüber unabhängig von der positiven Gesetzgebung vieles das Seinige nennen. Dahin gehören vor allem die inneren Güter des Leibes und der Seele, wie z. B. Leben, Freiheit, Fähigkeiten, Gesundheit, aber auch manche äußeren Güter, wie der rechtmäßig erworbene Besitz, die ehelichen Verhältnisse, der gute Name. Alle diese Güter hat der Mensch nicht vom Staate empfangen, sondern von Gott, der ihn als vernunftbegabtes, freies Wesen erschuf. Sie sind ihm von Gott zu eigen gegeben, damit er durch ihren Gebrauch den Endzweck seines irdischen Daseins erreiche. Der Mensch kann also diese Güter jedem andern gegenüber das Seinige nennen, weil Gott sie zum Seinigen gemacht hat, und kann auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit fordern, daß man ihn in ihrem ungestörten Besitze belasse. Mord, Verstümmelung, Diebstahl, Verleumdung sind daher unter allen Verhältnissen Rechtsverletzungen, wie immer sich auch die staatliche Gesetzgebung dazu stellen mag. Tatsächlich hält sich auch jeder Mensch für berechtigt, z. B. einen Angriff auf sein Leben mit Gewalt zurückzuweisen, nicht etwa deshalb, weil der Staat ihm das Recht der Selbstverteidigung gibt, sondern weil er es als ein natürliches Recht betrachtet, sein Leben gegen einen ungerechten Angreifer zu schützen. — Wer dagegen das positive Gesetz für die einzige Quelle alles Rechts hält, muß konsequent auch behaupen, daß die Menschen völlig rechtlos auf die Welt kommen und das Recht, zu leben und zu existieren, erst von Staats Gnaden erhalten, und daß folglich, wo kein Staatsgesetz den Mord verbietet, derjenige kein Unrecht begeht, der seine Mitmenschen mordet. Eine solche Behauptung kann man aber nur dann aufstellen, wenn man die Existenz Gottes und dessen

Eigenschaft als Schöpfer der Menschen leugnet. Denn wenn Gott seinen vernünftigen Geschöpfen einen bestimmten Zweck setzt, so muß er ihnen auch die nötigen Mittel zur Erreichung dieses Zweckes geben und in ihrem Gebrauche die nötige Freiheit und Unabhängigkeit sichern.

2. Auch der Staat kann vieles unabhängig von der positiven Gesetzgebung als das Seinige von seinen Gliedern beanspruchen. Der Staat als solcher ist eine in der Natur des Menschen begründete und von Gott gewollte Anstalt mit einem bestimmten, von Gott bezeichneten Zwecke. Gott konnte aber den Staat nicht wollen, ohne ihm die zu seinem Bestande und zur Erreichung seines Zweckes nötigen Mittel zu geben. Dieses Mittel konnte nur das Recht sein, von den Gliedern der Gesellschaft zu fordern, was zum Bestande und Gedeihen des Staates notwendig ist. Es ist also eine allen positiven Staatsgesetzen vorausgehende Vernunftforderung, daß der Staat das Recht habe, das zum Gesamtwohle Nötige von seinen Gliedern zu fordern, und daß diesen die Pflicht obliege, alles zu unterlassen, was mit dem Bestande des Staates unvereinbar, und alles zu leisten, was zum Zwecke des Staates notwendig ist. Diesem Recht des Staates entspricht in seinen Gliedern die Pflicht der legalen Gerechtigkeit.

3. Wie die Glieder des Staates diesem gegenüber die natürliche Pflicht der legalen Gerechtigkeit haben, so hat der Staat hinwiederum gegen seine Glieder die natürliche Pflicht der austeilenden Gerechtigkeit, und zwar unabhängig von der positiven Gesetzgebung. Denn es ist eine notwendige Vernunftforderung, daß die Staatsverwaltung nicht nach Privatinteresse und Parteirücksichten die öffentlichen Güter und Lasten verteile, sondern nach Maßgabe der Verdienste und Kräfte der Untertanen.

Zweiter Beweis. — Wer natürliche Pflichten hat, der hat auch ein natürliches Recht auf das, was ihm zur Erfüllung jener Pflichten notwendig ist. Nun hat aber der Mensch natürliche, durch das natürliche Sittengesetz ihm auferlegte Pflichten. Er hat die Pflicht, Gott zu dienen und die ganze durch seine vernünftige Natur ihm vorgezeichnete Ordnung im Zusammenleben mit den andern Menschen zu beobachten. Zur Erfüllung dieser Pflichten bedarf er nicht nur seiner geistigen und leiblichen Kräfte, sondern auch mancher äußeren Güter und des ungestörten Gebrauches dieser Kräfte und Güter. Er hat also auch die Befugnis, andere von eigenmächtigen Eingriffen in das, was ihm zur Erfüllung seiner natürlichen Pflichten notwendig ist, auszuschließen. Diese Rechtsbefugnis hat er aber unabhängig vom positiven Gesetz, sie fließt aus derselben Quelle wie die übrigen natürlichen Pflichten, aus dem natürlichen Sittengesetz. Folglich gibt es ein Naturrecht.

Dritter Beweis. — Es existiert eine positive staatliche Rechtsordnung. Diese kann aber nur unter der Voraussetzung bestehen, daß es ein Naturrecht gibt. Die Grundlage der staatlichen Rechtsordnung ist das staatliche Rechtsgesetz. Dieses hat aber die natürliche Rechtspflicht zur notwendigen Grundlage. Das Staatsgesetz ist nicht eine bloße Strafverordnung, sondern eine Betätigung der obrigkeitlichen Gewalt, die Untertanen im Gewissen zu verpflichten. Diese seine verpflichtende Kraft hat das Staatsgesetz zunächst und unmittelbar allerdings von der staatlichen Gesetzgebungsgewalt. Aber woher hat diese das Recht, mich zu verpflichten, d. h. eine bindende Forderung an mich zu stellen? Die Antwort kann nur lauten: weil der Urheber der Natur den Staat will, muß er auch alles wollen, was zum Bestande desselben notwendig ist. Dazu gehört aber eine öffentliche Gewalt, die das Recht hat, die Untertanen zur Mitwirkung zum Gesamtwohl zu verpflichten. Dieses Recht und die ihm entsprechende Rechtspflicht ist durch das natürliche Sittengesetz gegeben und bildet die unentbehrliche Grundlage des staatlichen Rechts.

Manche wollen die Staatsgewalt von einem ursprünglichen Gesellschaftsvertrag herleiten, durch den sich die einzelnen verpflichten, der Obrigkeit oder dem Gesamtwillen zu gehorchen. Dieser Gesellschaftsvertrag ist eine willkürliche, unhaltbare Fiktion. Aber selbst angenommen, es habe ein solcher Vertrag stattgefunden, woher hat er seine bindende Kraft, oder warum bin ich im Gewissen verpflichtet, ihn zu halten? Etwa weil ich mich selbst dazu verpflichtet habe? Eine Pflicht, die ich mir selbst auferlegt, kann ich jederzeit wieder aufheben! Oder verpflichten mich die andern Kontrahenten, den einmal eingegangenen Vertrag zu beobachten? Aber woher nehmen sie das Recht, mich zu verpflichten? Sie stehen mir bloß als eine Anzahl Individuen gegenüber, denen ich als Mensch gleich bin! Also auch in der unzulässigen Annahme, daß die Staatsgewalt durch einen ursprünglichen Gesellschaftsvertrag entstanden sei, läßt sich die verpflichtende Kraft der staatlichen Gesetze nur dann erklären, wenn man es als eine Forderung der natürlichen Gerechtigkeit oder des Naturrechts anerkennt, eingegangene Verträge zu halten. Nur wer diese natürliche Forderung zugibt, kann für das Staatsgesetz Autorität in Anspruch nehmen, der zu gehorchen man im Gewissen verpflichtet ist.

Vierter Beweis. — Die Leugnung des Naturrechts führt zu den größten Ungereimtheiten. Denn gibt es kein Naturrecht, so kann es auch kein ungerechtes menschliches Gesetz geben, und die höchste Gewalt im Staate kann den Untertanen kein Unrecht zufügen. Die Staatsgesetze können demnach niemals ungerecht sein, und ein Tyrann, der ein Gesetz erließe, wonach die Unschuldigen zu strafen, die Verbrecher zu belohnen seien, machte sich keiner Ungerechtigkeit schuldig!

Vierter Abschnitt.

Einteilung der Rechtsgesetze.

Nachdem wir die Natur des Rechts im allgemeinen kennengelernt haben, müssen wir noch die Unterabteilungen derselben erwähnen. Beginnen wir mit dem Rechtsgesetze. Die Einteilung der Rechtsgesetze ist im ganzen dieselbe wie die der Gesetze überhaupt. Besondere Beachtung verdienen folgende Einteilungen:

1. Natürliches und positives Recht (ius naturale, positivum). Zum natürlichen Recht (Naturrecht) gehören alle Rechtsgesetze, die schon im natürlichen Sittengesetz enthalten sind; alle anderen Gesetze sind positives Recht.

2. Öffentliches und Privatrecht (ius publicum, privatum). Das öffentliche Recht ist die Summe der Gesetze, welche die Beziehungen der Glieder eines vollkommenen Gemeinwesens zur Gesamtheit ordnen und bestimmen, was jedes Glied der Gesamtheit und was die Gesamtheit den einzelnen Gliedern schuldet; es regelt also die Pflichten der legalen und der austeilenden Gerechtigkeit. Das Privatrecht dagegen bezweckt unmittelbar das Wohl der Glieder eines Gemeinwesens und bestimmt die Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit. — Das öffentliche Recht zerfällt in Staats- und Kirchenrecht. Eine Art öffentlichen Rechts ist das Völkerrecht (internationales Recht), das die Beziehungen der selbständigen öffentlichen Gemeinwesen zueinander regelt.

3. Geschriebenes und Gewohnheitsrecht (ius scriptum, consuetudinis). Jenes entsteht durch den formellen Willensausdruck des Gesetzgebers; dieses kommt auf dem Wege allmählicher, unmerklicher Gewohnheit zustande und erhält Gesetzeskraft durch die stillschweigende Billigung des Gesetzgebers.

4. Strenges und billiges Recht (ius strictum, aequum). Strenges Recht heißt das positive Recht in seiner dem Wortlaut entsprechenden Erklä-

rung. Vom billigen Recht redet man, wenn zur Erklärung oder Korrektur des positiven Gesetzes einleuchtende Grundsätze des Naturrechts angewendet werden in Fällen, wo der Wortsinn des positiven Gesetzes mit jenem nicht übereinstimmt. Bei den Vorschriften des Naturrechts kann es selbstverständlich kein billiges Recht geben, sondern nur im positiven Recht. Ein menschlicher Gesetzgeber kann nicht alle Fälle voraussehen, in denen sein Gesetz zur Anwendung kommt. Es ist daher nicht ausgeschlossen, daß ein Gesetz, das im allgemeinen gerecht ist, in gewissen Fällen eine Anwendung erfahren könnte, die weder mit der Absicht des Gesetzgebers noch mit der natürlichen Gerechtigkeit übereinstimmt. In diesen Fällen muß das positive Gesetz nach den Grundsätzen der natürlichen Gerechtigkeit erklärt und angewendet werden. — Man unterscheidet auch ein strenges und billiges Recht in dem Sinne, daß man unter strengem Recht ein Recht im eigentlichen Sinne versteht, unter billigem Recht dagegen eine Forderung, die nicht auf Grund der Gerechtigkeit, sondern einer andern Tugend erhoben wird. So sagt man z. B., es sei billig und recht, sich gegen seinen Wohltäter dankbar zu erweisen.

Anmerkung. — Das ius gentium[1]). Von dem Völkerrecht, das oben als eine Art des öffentlichen Rechts aufgeführt wurde, ist das bei den römischen Juristen und den Scholastikern häufig erwähnte sog. ius gentium zu unterscheiden. Unter diesem versteht man die bei allen Völkern anerkannten Schlußfolgerungen aus den allgemeineren Grundsätzen des Naturrechts. Alle positiven wirklichen Rechtsgesetze sind nämlich aus dem Naturrecht abgeleitet. Sie enthalten entweder Schlußfolgerungen aus den allgemeinen natürlichen Rechtsgrundsätzen oder nähere Bestimmungen der Vorschriften des Naturrechts. Die näheren Bestimmungen des Naturrechts gehören ausschließlich zum positiven Recht. Die in das positive Recht aufgenommenen Schlußfolgerungen aus den natürlichen Rechtsgrundsätzen gehören sowohl dem Naturrecht als dem positiven Rechte an und haben daher eine zweifache Quelle der Verpflichtung. Dem positiven Recht gehören sie an, weil sie von der staatlichen Autorität öffentlich anerkannt und insofern menschliches Recht sind, dem Naturrecht, weil sie auch unabhängig von menschlicher Autorität in Kraft des natürlichen Sittengesetzes verpflichten. So werden z. B. Mord und Diebstahl vom Staatsgesetze verboten, aber sie sind auch schon durch das Naturrecht verboten. — Diese Auffassung des ius gentium findet sich schon bei Aristoteles, der im Staate eine doppeltes Recht, das gesetzliche und das natürliche, unterscheidet. Unter gesetzlichem Recht versteht er das rein staatliche, unter natürlichem Recht dagegen das natürliche, vom Staate anerkannte und bestätigte Recht. Auch beim hl. Thomas bedeutet das ius gentium jenen Teil des positiven Rechts, der notwendige Schlußfolgerungen aus dem Naturrecht enthält.

Fünfter Abschnitt.

Einteilung der Rechtsbefugnisse und Rechtspflichten.

Aus dem Rechtsgesetz fließt die Rechtsbefugnis oder das durch das Rechtsgesetz gewährleistete moralische Können, etwas als das Seinige für sich in Anspruch zu nehmen. Der Rechtsbefugnis entspricht als notwendiges Korrelat die Rechtspflicht oder die Verbindlichkeit, andern das Ihrige zu lassen oder zu geben.

Erstes Kapitel.

Die Rechtsbefugnisse.

1. Die Rechtsbefugnisse gehören der ausgleichenden oder der austeilenden oder der legalen Gerechtigkeit an.

2. Auch die Unterscheidung zwischen Rechtsbefugnissen mit und ohne Zwangsbefugnis ist nicht neu. Jene nennt man vollkommene, diese unvollkommene Rechtsbefugnisse.

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. I[6] 603 ff.

3. Man unterscheidet sodann Jurisdiktionsrecht und Eigentumsrecht in weiterem Sinne (ius iurisdictionis, proprietatis). Jurisdiktionsrecht ist das Recht, andere durch Befehle, Verbote etc. zu ihrem Wohle zu leiten; Eigentumsrecht ist das Recht, zu seinem eigenen Vorteil und Nutzen etwas zu tun oder zu fordern. Das Eigentumsrecht fällt mit dem Rechte der ausgleichenden Gerechtigkeit zusammen.

4. Das Eigentumsrecht (im weiteren Sinne) läßt sich verschiedentlich einteilen, je nachdem das Rechtsobjekt oder das Rechtssubjekt oder die zwischen beiden bestehende Verbindung oder der Rechtstitel oder die Rechtsnorm (das Rechtsgesetz) als Einteilungsgrund genommen wird.

1) Mit Rücksicht auf das Objekt unterscheidet man a) Vermögensrechte und Personenrechte. Jene beziehen sich auf Sachen, die sich unmittelbar in Geld abschätzen lassen, diese auf gewisse persönliche Leistungen (z. B. in der Ehe). b) Sachenrechte und Forderungsrechte (ius in re, ad rem). Sachenrechte sind jene, die sich unmittelbar auf eine schon vorhandene und uns gehörige Sache (im weitesten Sinne des Wortes) beziehen; Forderungsrechte sind solche, die sich nicht unmittelbar auf eine Sache, sondern auf eine Leistung beziehen; so hat z. B. derjenige, dem ich eine Sache versprochen habe, noch kein Recht auf die Sache selbst, sondern nur darauf, daß ich sie ihm gebe.

2) Mit Rücksicht auf das Rechtssubjekt ist das Recht ein persönliches oder ein Sachenrecht, je nachdem es dem Rechtssubjekt unmittelbar oder mittels einer ihm zugehörigen Sache anhaftet; dieses ist z. B. der Fall beim Patronatsrecht, das an ein Gut gebunden ist.

3) Mit Rücksicht auf die Verbindung, in der das Rechtsobjekt mit dem Rechtssubjekt steht, unterscheidet man veräußerliche und unveräußerliche Rechte. Zu den unveräußerlichen Rechten gehören jene, auf die der Mensch nicht nach Belieben verzichten kann, weil sie ihm zur Erfüllung seiner Lebensaufgabe notwendig sind.

4) Nach dem Rechtstitel unterscheidet man ein angeborenes und erworbenes Recht. Jenes ist dem Menschen kraft seiner Existenz gegeben; dieses kommt ihm infolge einer andern Tatsache zu.

5) Mit Rücksicht auf das Rechtsgesetz, das die Ursache der Rechtsbefugnis ist, unterscheidet man geschriebenes und Gewohnheitsrecht, natürliches und positives Recht.

5. Das Sachenrecht (ius in re) ist entweder Eigentumsrecht (ius proprietatis) oder Recht an fremder Sache (ius in re aliena). Eigentumsrecht im strengen Sinne ist das vollkommene Verfügungsrecht über eine Sache, soweit nicht gesetzliche Schranken gezogen sind. Unvollkommen oder beschränkt ist das Eigentumsrecht an einer Sache, wenn auch ein anderer Verfügungsrechte über sie hat (z. B. das Nutznießungsrecht). In solchen Fällen nennt man denjenigen den Eigentümer der Sache, der das höchste (menschliche) Verfügungsrecht über sie zum eigenen Nutzen hat.

Das unvollkommene Eigentumsrecht kann verschiedene Grade haben: 1) Das Recht, über die Substanz der Sache zu verfügen, d. h. die Sache zu verändern oder zu veräußern, unbeschadet jedoch des fremden Nutzungsrechts. Man nennt es gewöhnlich direktes Eigentumsrecht (dominium directum). — 2) Das Gebrauchsrecht oder das Recht, eine fremde Sache zu gebrauchen, ohne Anspruch auf die Früchte dieser Sache. — 3) Das Nutzungsrecht ist das Recht der Verfügung über den Ertrag einer Sache. Gewöhnlich ist es mit dem Gebrauchsrecht verbunden und heißt dann Nießbrauch oder Nutznießungsrecht.

Zweites Kapitel.

Pflicht und Rechtspflicht.

1. Begriff. — Das Wort „Pflicht" kann man im abstrakten und konkreten Sinne verstehen. Im abstrakten Sinne bedeutet es die vom Sittengesetze auferlegte moralische Notwendigkeit, etwas zu tun oder zu unterlassen, und wird gewöhnlich Verpflichtung genannt; im konkreten Sinne dagegen bezeichnet es das, wozu man verpflichtet ist oder den Gegenstand der Verpflichtung. Ist die Pflicht im Rechtsgesetze begründet, so heißt sie Rechtspflicht und ist das Korrelat der Rechtsbefugnis. Wie das Recht überhaupt ein integrierender Teil des Sittengesetzes ist, so ist die Rechtspflicht ein integrierender Teil der sittlichen Pflicht oder Gewissenspflicht. Jede Rechtspflicht ist demnach eine sittliche Pflicht, aber nicht umgekehrt. Wie jede Pflicht bindet auch die Rechtspflicht das Gewissen Gott gegenüber, die Rechtspflicht bindet es auch dem Rechtssubjekt gegenüber nach der Ausdehnung der Rechtsbefugnis, die diesem zusteht.

2. Einteilung der Pflichten. — Bei der Unterscheidung der Pflichten kommt nicht die abstrakte, sondern die konkrete Pflicht oder die Handlung oder Unterlassung, zu der man verpflichtet ist, in Betracht. Die folgenden Einteilungen beziehen sich auf die Pflichten überhaupt, nicht bloß auf die Rechtspflichten. Man unterscheidet:

1) Natürliche und positive Pflichten, je nachdem sie unmittelbar vom natürlichen Sittengesetze oder vom positiven Gesetze auferlegt werden.

2) Affirmative und negative Pflichten; jene bestehen in positiven Leistungen, diese in der Unterlassung der durch das Gesetz verbotenen Handlungen.

3) Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst, gegen den Nächsten, entsprechend den Personen, gegen die man die Pflicht zu erfüllen hat.

4) Absolute und hypothetische Pflichten. Die absoluten ergeben sich mit Notwendigkeit aus der Natur des Menschen; sie sind mithin allen Menschen gemeinsam und bleiben unter allen Verhältnissen bestehen; die hypothetischen dagegen setzen besondere Verhältnisse voraus, z. B. das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern.

5) Juridische und nicht-juridische Pflichten. Juridische oder Rechtspflichten sind solche, die durch ein Rechtsgesetz auferlegt werden und denen auf seiten desjenigen, gegen den die Verpflichtung besteht, eine Rechtsbefugnis (der ausgleichenden, legalen oder austeilenden Gerechtigkeit) entspricht. Alle andern sind nicht-juridische Pflichten.

6) Erzwingbare und nicht-erzwingbare Pflichten. Jene sind Leistungen oder Unterlassungen, die nötigenfalls erzwungen werden dürfen; diese verpflichten zwar im Gewissen, können aber nicht erzwungen werden.

3. Kollision (Widerstreit) der Pflichten ist das Zusammentreffen mehrerer Pflichten, denen man nicht zugleich genügen kann. Da jede Pflicht die Möglichkeit ihrer Erfüllung voraussetzt (ad impossibile nemo tenetur), so kann der Widerstreit der Pflichten nur ein scheinbarer sein, und es kann sich nur fragen, welche der „kollidierenden" Pflichten den Vorzug beanspruche. Wo es sich nur um mehrere Unterlassungspflichten handelt, kann ein Widerstreit niemals vorkommen, da es immer möglich ist, mehrere Handlungen zugleich zu unterlassen. Von Kollision kann also nur dann die Rede sein, wenn es sich um mehrere affirmative oder um eine affirmative und eine negative Pflicht handelt. Für diesen Fall gelten folgende Regeln:

1) Kann man von mehreren Pflichten nur einer genügen, so muß man der höheren und wichtigeren den Vorzug geben. Um zu wissen, welche Pflicht die höhere sei, achte man auf das Gesetz, von dem die Pflicht ausgeht, auf den Gegenstand der Verpflichtung und auf die Person, gegen die man verpflichtet ist. Das verbietende (negative) Gesetz steht über dem gebietenden (affirmativen), das Naturgesetz über dem positiven, das göttliche Gesetz über dem menschlichen, das Gesetz des höheren Gesetzgebers hat den Vorzug vor dem des niederen Gesetzgebers.

2) Die Pflicht, die einen wichtigeren und allgemeineren Gegenstand hat, geht der minder wichtigen und weniger allgemeinen vor. Die Pflichten des Menschen gegen seine Seele sind offenbar wichtiger als die Pflichten gegen den Leib, und diese sind wieder wichtiger als jene, die sich auf die äußeren Güter beziehen. Die Pflichten gegen das Privatwohl stehen hinter jenen zurück, die sich auf das Gesamtwohl beziehen, wenn beide der gleichen Ordnung angehören. Die Pflichten gegen Gott kommen an erster Stelle, dann die Pflichten gegen uns selbst, soweit es sich um Güter der Seele handelt, weiterhin die Pflichten gegen die Personen, die uns näherstehen, wie Eltern, Kinder, Pflegebefohlene etc.

Sechster Abschnitt.

Das Rechtsverhältnis.

Aus der Rechtsbefugnis und der Rechtspflicht entsteht das Rechtsverhältnis. Wie in jedem Verhältnis, so sind auch im Rechtsverhältnis vier Bestandteile zu unterscheiden: das Rechtssubjekt (der Rechtsträger), der Rechtsgegenstand, der Rechtstitel und der Rechtsterminus. Rechtssubjekt ist die Person, der eine Rechtsbefugnis zusteht; wer die der Rechtsbefugnis entsprechende Pflicht zu erfüllen hat, heißt Rechtsterminus. Rechtsobjekt ist das, worauf sich die Rechtsbefugnis und die Rechtspflicht beziehen. Den objektiven Grund endlich, auf den die Rechtsbefugnis sich stützt, nennt man Rechtstitel. — Vom Rechtsobjekt, soweit das in der Lehre vom Recht im allgemeinen in Betracht kommt, war schon bei der Begriffsbestimmung des Rechts die Rede. Wir dürfen uns deshalb im folgenden auf die Besprechung der drei übrigen Bestandteile des Rechtsverhältnisses beschränken.

Erstes Kapitel.

Der Rechtstitel.

Der Rechtstitel schließt ein Zweifaches ein: einen allgemeinen Rechtsgrundsatz und eine Tatsache. Hat z. B. jemand ein Haus durch Kauf oder Erbschaft erworben, so ist die Tatsache der Erbschaft oder des Kaufvertrages der Titel, auf den hin er jenes Haus sein nennen und von allen andern Menschen fordern kann, daß sie ihn im ungestörten Besitze des Hauses belassen. Dergleichen Tatsachen können indes nur unter der Voraussetzung ein Recht auf das Haus begründen, daß ein allgemeines Rechtsgesetz existiert, wonach das Ererbte oder Gekaufte dem Erben oder Käufer als das Seinige zukommt. Obschon nun die Kraft des Rechtstitels eigentlich nicht in der bloßen Tatsache, sondern in der Tatsache in Verbindung mit dem allgemeinen Rechtsgrundsatze liegt, so wird doch gewöhnlich nur die Tatsache als Rechtstitel geltend gemacht, während der allgemeine Rechtsgrundsatz als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Da nämlich der letztere von keinem vernünftigen Menschen ignoriert oder bezweifelt werden kann, so kommt es praktisch nur darauf an, die richtige Anwendung desselben

durch Angabe der Tatsache festzustellen. — Das Gesagte hat nur den Zweck, den Begriff des Rechtstitels zu erklären. Auf welche Titel sich die einzelnen Rechte im besondern stützen, wird in der besondern Moralphilosophie zur Sprache kommen.

Zweites Kapitel.

Das Rechtssubjekt und der Rechtsterminus.

In bezug auf das Subjekt (Träger) und den Terminus des Rechtsverhältnisses im allgemeinen haben wir die Frage zu beantworten: Wer kann Rechtssubjekt und Rechtsterminus sein, d. h. wer kann Rechtsbefugnisse und Rechtspflichten haben?

Nur ein vernunftbegabtes Wesen kann Rechtsterminus sein oder Rechtspflichten haben; das ergibt sich ohne weiteres aus dem Begriffe der Rechtspflicht und der Pflicht überhaupt; denn diese ist ein Sollen, eine moralische, d. h. durch Vernunfterkenntnis vermittelte Notwendigkeit. Ebenso ist die Rechtsbefugnis ein moralisches Können, das ein vernünftiges Wesen als Träger voraussetzt. Es bleibt somit nur zu untersuchen, welche vernunftbegabte Wesen Rechtsbefugnisse haben und in welchem Umfange sie Rechtsträger sind.

Die höchste, absolut uneingeschränkte Rechtsbefugnis über alle erschaffenen Dinge mit Einschluß des Menschen hat ohne Zweifel Gott; denn er ist der Schöpfer, Erhalter und Endzweck von allem, was existiert. In Abhängigkeit von Gott kann auch der Mensch Rechtsträger sein, denn als vernünftiges Wesen hat er Pflichten zu erfüllen; dazu bedarf er aber der nötigen Mittel und des Rechts der freien unabhängigen Verfügung über diese innerhalb der durch das gesellschaftliche Leben gebotenen Einschränkungen. Auch die unmündigen Kinder sind nicht ohne alle Rechtsbefugnisse. Sie haben zum mindesten das Recht auf ihr Leben, ihre Gesundheit, die Unversehrtheit ihrer Glieder. Auch die Kinder sind ja Personen vom ersten Augenblicke ihres Lebens an und haben Gott zu ihrem unmittelbaren Endzweck, und wenn sie auch noch nicht vernünftig handeln können, so sollen sie doch nach Gottes Absicht zum Gebrauche der Vernunft und der Freiheit gelangen und dann in freier Betätigung die ihnen von Gott gestellte Aufgabe lösen. Außerdem fordert auch das Wohl der menschlichen Gesellschaft, daß die Kinder ein Recht auf ihr Leben und ihre Erhaltung haben; denn ohne einen beständigen und gesicherten Nachwuchs wäre die menschliche Gesellschaft zum Aussterben verurteilt.

Anmerkung. — Daß die Tiere keine Rechtspflichten haben, wurde schon oben angedeutet. Können sie aber doch vielleicht Rechtssubjekt sein, und hat etwa der Mensch den Tieren gegenüber Rechtspflichten und überhaupt Pflichten zu erfüllen?

Wer das Tier dem Menschen wesentlich gleichstellt und diesen als ein höher entwickeltes Tier betrachtet, der muß auch dem Tiere nicht nur Rechtsbefugnisse zugestehen, sondern es auch zum Träger von Rechtspflichten machen. Es steht aber der Mensch durch seine vernünftige Natur wesentlich höher als das Tier. Haben aber die Tiere keine Vernunft, so sind sie auch nicht fähig, Rechtsbefugnisse zu haben. Denn Rechtsbefugnis ist eine moralische, auf dem Rechtsgesetze beruhende Befugnis und kann nur Wesen zukommen, die befähigt sind, das Rechtsgesetz als solches, die Rechtsbefugnis und die aus ihr resultierende Rechtspflicht zu erkennen. Die Rechtsbefugnis bezweckt sodann die Freiheit und Selbständigkeit des Rechtssubjekts in bezug auf alles, was die andern als das Seinige anerkennen müssen; nun hat aber das Tier keine Freiheit, weil es keine Vernunft hat. Endlich hat kein Geschöpf Rechtsbefugnisse ohne Rechts-

pflichten; denn nur deshalb hat Gott dem Menschen Rechte verliehen, weil er ihm Pflichten auferlegen mußte, an deren Erfüllung er von niemand gehindert werden soll.

Wer also ein Tier, das eines andern Eigentum ist, ungerechterweise tötet, der verletzt dadurch nicht eine Rechtspflicht gegen das Tier, wohl aber gegen dessen Eigentümer. Das Tier ist in diesem Falle nicht Terminus der Rechtspflicht, sondern bloß Rechtsobjekt. Quält jemand mutwilligerweise ein Tier, so verletzt er keine Rechtspflicht, macht sich aber einer sittlich verwerflichen Grausamkeit schuldig.

Zweiter Teil.
Besondere Moralphilosophie.

Die allgemeine Moralphilosophie legt die allgemeinen Grundsätze dar, die der Mensch als vernünftiges Wesen in seinem Handeln zu befolgen hat. Diese Grundsätze wendet die besondere Moralphilosophie auf die verschiedenen Beziehungen und Lebenslagen des Menschen an, um danach dessen Pflichten und Rechte im einzelnen zu bestimmen. Die Beziehungen des Menschen sind aber doppelter Art; entweder sind es Beziehungen zu andern Einzelpersonen oder Beziehungen zu bestimmten Gesellschaften. Dementsprechend zerfällt die besondere Moralphilosophie in zwei Hauptteile (Bücher): der erste handelt von den Pflichten und Rechten, die der Mensch als Privatperson zu andern Privatpersonen, der zweite von den Pflichten, die er als Glied der Gesellschaft hat.

Erstes Buch.
Pflichten und Rechte des Menschen als Privatperson.

Als Privatperson hat jeder Mensch drei Hauptbeziehungen: zu Gott, zu sich selbst und zu seinen Mitmenschen. Wir werden diese der Reihe nach besprechen und die daraus sich ergebenden Pflichten und Rechte kennenlernen. Obwohl aber den Pflichten des Menschen im allgemeinen Rechte entsprechen, so kann doch bei der Beziehung des Menschen zu Gott, seinem Schöpfer, von eigentlichen Rechten des Menschen keine Rede sein. Zu den Pflichten und Rechten des Menschen seinen Mitmenschen gegenüber gehört u. a. das Eigentumsrecht und das Vertragsrecht. Diese beiden Fragen werden wir jedoch in Anbetracht ihrer Wichtigkeit in einer besondern Abhandlung erörtern.

Erste Abhandlung.
Pflichten des Menschen gegen Gott.

Erster Abschnitt.
Die natürliche Religion.

Erstes Kapitel.
Begriff der Religion.

Unter Religion versteht man zunächst die Akte der Gottesverehrung, d. h. jener Verehrung, die das vernünftige Geschöpf Gott, dem Urquell alles Seins und unumschränkten Herrn aller Dinge, schuldet. Ferner wird auch die

dauernde Gemütsverfassung, die zu solchen Akten geneigt macht, Religion benannt. Das ist die Religion im subjektiven Sinne oder die Tugend der Religion (Religiosität). — Endlich bedeutet Religion auch die Summe der Wahrheiten, die sich auf das Verhältnis des Menschen zu Gott beziehen, und der Pflichten, die sich aus diesem Verhältnis für den Menschen ergeben. Das ist die Religion im objektiven Sinne, die das Fundament der Religion im subjektiven Sinne bildet.

Man unterscheidet die wahre Religion und falsche Religionen. Falsch ist eine Religion entweder dadurch, daß man die Gott allein gebührende Verehrung auch auf andere Wesen überträgt, oder dadurch, daß man ihn in einer ihm nicht geziemenden Weise verehrt. Daraus erhellt, daß es viele falsche, aber nur eine wahre Religion geben kann. — Weiterhin unterscheidet man zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion. Jene gründet sich ausschließlich auf die natürliche Gotteserkenntnis; die übernatürliche Religion dagegen beruht unmittelbar auf der freien Offenbarung und Anordnung Gottes. Die übernatürliche Religion hebt die natürliche nicht auf, sondern begreift sie in sich und bestimmt sie näher.

In den folgenden Ausführungen nehmen wir das Wort Religion in seiner ursprünglichen Bedeutung, d. h. im Sinne von Gottesverehrung.

Zweites Kapitel.

Notwendigkeit der Religion.

Lehrsatz 41. Das Naturgesetz verpflichtet den Menschen zur inneren und äußeren Gottesverehrung.

Durch jede gute Handlung wird irgendwie Gott verherrlicht. Die Gottesverehrung im eigentlichen Sinne jedoch, die hier in Betracht kommt, umfaßt nur die Handlungen, die direkt auf die Verehrung Gottes abzielen. Die direkte Gottesverehrung kann eine innere oder eine äußere sein. Zur äußeren gehören alle sinnfälligen Handlungen, durch die Gott die schuldige Ehre erwiesen wird, z. B. Opfer, mündliches Gebet u. dgl. Die innere Gottesverehrung umfaßt die nicht in die Erscheinung tretenden Akte, die demselben Zwecke dienen, z. B. innere Anbetung, Danksagung etc.

Daß der Mensch zur inneren Gottesverehrung verpflichtet ist, ergibt sich unmittelbar aus seiner Abhängigkeit von Gott, seinem Schöpfer, Erhalter und letztem Ziele. Die innere Religion ist ja nichts anderes als die Anerkennung des tatsächlichen Abhängigkeitsverhältnisses des Menschen von Gott durch die Gesinnungen der Unterwerfung, Hingabe und Verehrung. Wer deshalb die Existenz eines persönlichen Gottes und die Tatsache der Schöpfung zugibt, kann die Verpflichtung des Menschen zur inneren Gottesverehrung nicht in Abrede stellen.

Die Pflicht der äußeren Gottesverehrung dagegen wird auch von solchen Philosophen geleugnet, welche die Verpflichtung zur inneren Gottesverehrung anerkennen. Diese fassen die Religion als eine rein innere Angelegenheit des Menschen auf und betrachten den äußeren Kult als wertlose Werkheiligkeit und eiteln Formelkram. Zu dieser Ansicht gelangten sie dadurch, daß sie die Eigenart der menschlichen Natur außer acht ließen.

Beweis. — 1. Leib und Seele sind im Menschen zu einer Natur, zu einem substantiellen Prinzip der Tätigkeit geeinigt. Infolge dieser innigen Verbindung wirken die inneren und die äußeren Tätigkeiten des Menschen weckend und fördernd aufeinander ein, so daß sich die innere Seelenstimmung auch dem Körper unwillkürlich mitteilt und entsprechende äußere Handlungen in

ihm hervorruft. So ist es z. B. mit der Natur des Menschen gegeben, daß er seine inneren Gedanken und Stimmungen durch äußere Zeichen kundgibt. Freude und Trauer, Hoffnung und Furcht, Liebe und Haß, Hochachtung und Geringschätzung finden ihren unwillkürlichen und naturgemäßen Ausdruck im ganzen äußeren Verhalten des Menschen. Was von den inneren Akten überhaupt, das gilt auch von den Akten der inneren Gottesverehrung. Ein Mensch, der von Ehrfurcht gegen die Größe und Majestät Gottes, von Dankbarkeit gegen die Güte Gottes durchdrungen ist, wird gar nicht umhin können, dieser seiner inneren religiösen Gesinnung durch ehrfurchtsvolle und demütige äußere Haltung Ausdruck zu verleihen. Es mag vorkommen, daß einem Menschen jegliche religiöse Gesinnung abhanden gekommen ist, aber wer sie bewahrt hat, kann sie nicht einfachhin in seinem Innern verschlossen halten, er ist durch seine menschliche Natur genötigt, sie durch äußere Tätigkeiten und Zeichen zu offenbaren. Die äußere Gottesverehrung ist demnach die naturnotwendige Ergänzung der inneren, mithin vom Schöpfer der Natur gewollt und gefordert.

2. Wie sich die äußere Gottesverehrung naturnotwendig aus der inneren ergibt, so ist sie hinwiederum eine notwendige Bedingung für die innere Gottesverehrung. Gleichwie nämlich die inneren Affekte des Menschen sich durch spontane Äußerungen offenbaren, so hangen sie anderseits vielfach von den äußeren Betätigungen ab, sie werden von diesen unterstützt und gefördert oder werden geschwächt und allmählich erstickt, wenn die äußere Betätigung nachläßt oder ganz unterbleibt. Das ist ein Erfahrungssatz, der auch auf dem Gebiete der Religion seine Geltung hat. Die äußere Gottesverehrung wirkt mächtig auf die innere religiöse Gesinnung zurück, und wo sie fehlt, wird auch die religiöse Gesinnung nicht die gehörige Intensität haben und nur zu bald gänzlich verschwinden.

Einwand. Gott bedarf der Verehrung der Menschen nicht.

Antwort. Einen Nutzen hat Gott freilich nicht von der Verehrung der Menschen, weder von der äußeren noch von der inneren, er wird dadurch nicht vollkommener und nicht glücklicher. Nichtsdestoweniger muß er den Menschen zur inneren und äußeren Verehrung verpflichten, weil diese eine Forderung der rechten Ordnung ist. Der Mensch aber bedarf der Gottesverehrung, weil er nur durch Erfüllung der wesentlichen Pflicht der Gottesverehrung sein Endziel, die Glückseligkeit, erreichen kann.

Erste Anmerkung. — Die Sünden, die ihrer Natur nach eine direkte Verunehrung Gottes sind und daher der Religion direkt entgegenstehen, lassen sich als Aberglauben und Irreligiosität zusammenfassen.

1. Aberglaube ist jeder fehlerhafte oder verkehrte religiöse Kult. Verkehrt ist ein Kult entweder dadurch, daß man zwar dem einen wahren Gott die höchste Ehre erweist, aber nicht in der rechten, von ihm gewollten Weise (z. B. durch unnütze, überflüssige, unwürdige Zeremonien), oder dadurch, daß man den religiösen Kult einem Wesen erweist, dem er nicht zukommt. Zu dieser zweiten Art des Aberglaubens gehören: 1) Der Götzendienst (idololatria), der einem Geschöpfe göttliche Ehre erweist. — 2) Die Wahrsagerei (divinatio), die durch unzulängliche Mittel Zukünftiges zu erfahren sucht, z. B. durch Kartenschlagen, Sterndeuterei, Traumdeuterei, Totenbeschwörung. — 3) Die Zauberei (magia), d. h. das Bestreben, durch unzureichende Mittel und durch andere als göttliche Hilfe Wirkungen hervorzubringen, welche die natürlichen Kräfte übersteigen.

2. Die Irreligiosität versagt Gott die schuldige Verehrung und verunglimpft ihn. Man macht sich dieser Sünde schuldig durch Gottversuchen, indem man Gottes Vollkommenheiten auf die Probe stellt, durch Gotteslästerung, wenn man Gott durch Gedanken oder Worte beschimpft, durch

Gottesraub, indem man Personen oder Sachen, die Gott besonders geweiht sind, unwürdig behandelt, durch Simonie, wenn man geistliche Güter für zeitliche eintauscht oder eintauschen will.

Zweite Anmerkung. — Was im vorigen gesagt wurde, bezieht sich auf die natürliche Religion. Diese besteht indes in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung nicht als etwas Abgeschlossenes und Fertiges, sondern nur insofern sie in der übernatürlichen (geoffenbarten) Religion enthalten ist. Man kann jedoch vom philosophischen Standpunkt aus die Frage aufwerfen, ob eine übernatürliche Offenbarung möglich sei, und falls sie möglich ist, welche Pflicht der Mensch ihr gegenüber habe.

1. Eine übernatürliche Religion ist möglich sowohl von seiten Gottes als auch von seiten des Menschen.

1) Da Gott allwissend ist, so fehlt es ihm nicht an Erkenntnissen, die dem Menschen abgehen, und da er allmächtig ist, so wird er auch nicht um Mittel verlegen sein, das den Menschen mitzuteilen, was er zu deren Kenntnis bringen will. Auch mit der Weisheit Gottes läßt sich die Offenbarung unschwer vereinigen. Diese verlangt nämlich nur, daß Gott sich seinen Geschöpfen nicht in außergewöhnlicher Weise offenbare, wenn er nicht einen seiner würdigen Zweck hat. An solchen Zwecken fehlt es aber sicherlich nicht. Der Mensch ist ja in der Erkenntnis der Wahrheiten der natürlichen, insbesondere der sittlichen Ordnung der Gefahr des Irrtums ausgesetzt und ist tatsächlich, wenn auch nicht ohne seine Schuld, vielen verderblichen Irrtümern verfallen. Welche Unsicherheit, Zerfahrenheit und Unwissenheit in bezug auf die wichtigsten Fragen über Gott, über den Ursprung und das Endziel des Menschen herrscht nicht überall da, wo das Licht der christlichen Offenbarung nicht leuchtet! Außerdem kann Gott auch Gründe haben, den Menschen für ein übernatürliches Ziel zu bestimmen; wenn er das aber will, so ist es eine Forderung seiner Weisheit, daß er ihm eine Offenbarung darüber gebe.

2) Auch auf seiten des Menschen besteht kein Hindernis für die Offenbarung: Damit der Mensch die Offenbarung Gottes annehmen, d. h. glauben könne, muß er nur die Gewißheit haben, daß Gott wirklich gesprochen hat. Selbst wenn die Offenbarung Wahrheiten enthielte, welche die menschliche Fassungskraft übersteigen, so könnte das für den Menschen kein Grund sein, ihr den Glauben zu versagen. Denn als Geschöpf ist der Mensch seinem Schöpfer unbedingte Unterwerfung schuldig, somit auch schuldig, seine eigene beschränkte Vernunft der unendlichen göttlichen Vernunft zu unterwerfen. Eine Unmöglichkeit zu glauben wäre für den Menschen nur in dem Falle vorhanden, daß die geoffenbarte Wahrheit mit einer sicher erkannten Vernunftwahrheit in einem offenbaren Widerspruch stände. Aber wenn einmal feststeht, daß Gott gesprochen hat, so wäre es töricht, zu denken, es könnte in dem, was er mitteilt, ein Widerspruch sein. Denn da Gott die Quelle sowohl der natürlichen als der übernatürlichen Wahrheit ist, so kann eine geoffenbarte Wahrheit einer Vernunftwahrheit unmöglich widersprechen; sonst müßte Gott sich selbst widersprechen. Der Möglichkeit einer geoffenbarten Religion steht also nichts im Wege.

2. Welche Pflichten hat der Mensch gegenüber der als möglich erkannten übernatürlichen Religion?

Wenn Gott eine Religion offenbaren will, so wird er selbstverständlich dafür sorgen, daß sie von den Menschen, für die sie bestimmt ist, mit Sicherheit als göttliche Offenbarung erkannt werden kann. Der Mensch seinerseits ist verpflichtet, die Lehre, die sich für eine von Gott geoffenbarte ausgibt, gewissenhaft zu prüfen. Findet er, daß sie wirklich göttliche Offenbarung ist, so ist er kraft des Naturgesetzes verpflichtet, die in ihr enthaltenen Wahrheiten als solche anzunehmen, d. h. sie zu glauben und die Vorschriften, die sie auferlegt, zu befolgen.

Denn wenn Gott einmal erklärt hat, auf welche Weise er verehrt sein will, so ist jede andere Gottesverehrung ein Ungehorsam gegen Gott.

Die christliche Apologetik beweist nun, daß Gott durch Christus eine übernatürliche Religion geoffenbart und allen Menschen vorgeschrieben hat, eine Religion, welche die unzweifelhaften Kennzeichen ihres göttlichen Ursprungs an sich trägt, so daß jeder, dem sie verkündet wird, bei redlichem Bemühen sie leicht und mit Sicherheit erkennen kann. Daraus folgt dann daß es in der tatsächlichen Ordnung der göttlichen Vorsehung nur eine wahre Religion, die christliche, gibt, die jeder Mensch, der sie erkannt hat, anzunehmen und zu bekennen verpflichtet ist.

Drittes Kapitel.

Einige auf die Religion bezügliche Grundirrtümer.

1. Die Gefühlsreligion. — Schleiermacher findet das Wesen der Religion im Gefühle, nämlich im Abhängigkeitsgefühle des Menschen gegenüber dem Unendlichen, mit dem er sich eins fühlt. Nur Gefühle und Empfindungen machen den Inhalt der Religion aus, alles andere ist ausgeschlossen. Da die Religion einzig in Gefühlen besteht, so ist die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Religion gegenstandslos, weil Gefühle nicht wahr oder falsch sein können. Der Mensch kann den verkehrtesten Grundsätzen huldigen und trotzdem religiös sein, wenn er nur das Gefühl der Abhängigkeit vom Unendlichen besitzt. Ähnlich äußert sich Paulsen; er meint, die Religion sei identisch mit dem Gefühle der Ehrfurcht gegen das unermeßliche All. Diese dogmenlose Gefühlsreligion hat heute unzählige Anhänger.

Mit der Gefühlsreligion Schleiermachers verwandt ist die Religion im Sinne des Modernismus, den Pius X. durch sein Rundschreiben Pascendi dominici gregis vom 8. September 1907 verurteilt hat.[1]) Das Grunddogma des Modernismus ist der Agnostizismus. Eine sichere Erkenntnis Gottes und auch der übernatürlichen Offenbarung auf dem Verstandeswege ist unmöglich. Aber der Mensch hat in sich das religiöse Gefühl, welches Gott zum Gegenstande hat. Dieses Gefühl schlummert an sich unter der Schwelle des Bewußtseins (im Unterbewußtsein), wird aber in das Bewußtsein gebracht, wenn ihm das Unerkennbare in irgendeiner geheimnisvollen Naturerscheinung oder einem inneren Erlebnis entgegentritt. Das Erleben Gottes im eigenen Innern durch das religiöse Gefühl ist der religöse Glaube, und dieser religiöse Glaube ist die Wurzel jeder Religion. Indem der Verstand über dieses Gefühl nachdenkt, bildet er sich Begriffe von Gott und religiösen Dingen und faßt diese Erkenntnis in Worte und Formeln, die aber nur Symbole sind und nur relative Wahrheit haben, d. h. nur solange wahr sind, als sie dem Gefühl entsprechen. Ändert sich das Gefühl, so müssen sich auch diese Symbole ändern.

Diese modernistische Religionsauffassung beruht ganz auf dem schon anderswo widerlegten Agnostizismus und stimmt in den wesentlichsten Punkten mit der seit Schleiermacher bei den Protestanten vielfach herrschenden Gefühlstheorie überein.

Daß sich die Religion gelegentlich auch in Gefühlen äußert, wird niemand bestreiten und läßt sich aus der Eigenart der menschlichen Natur begreifen. Das Wesen der Religion aber kann unmöglich in Gefühlen bestehen, die vom Wissen unabhängig sind und sich bei aller Verschiedenheit der religiösen Meinungen gleichbleiben. Denn:

[1]) Über den Modernismus vgl. oben III[3] 15—23; ferner A. Gisler, Der Modernismus, 1912; J. Beßmer, Philosophie und Theologie des Modernismus, 1912.

1) Was sollen wir uns überhaupt unter dem Gefühle der Abhängigkeit vom Unendlichen u. dgl. denken? Können wir unsere Abhängigkeit von Gott etwa fühlen, wie wir Freude und Schmerz fühlen? Das ist schon deshalb unmöglich, weil unsere Abhängigkeit von Gott nicht ein vorübergehender Akt oder Zustand, sondern von unserem ganzen Sein unzertrennlich ist. Oder sollen wir das Gefühl der Abhängigkeit als Affekt auffassen, wie wir von einem Gefühle, d. h. Affekte der Ehrfurcht, Liebe, Dankbarkeit reden? Das Gefühl in diesem Sinne ist eine Betätigung des Begehrungsvermögens und setzt notwendig Erkenntnis voraus; es wäre also unwahr, daß die Religion von der Erkenntnis unabhängig sei. Unwahr wäre es deshalb auch, daß der Unterschied zwischen wahrer und falscher Religion gegenstandslos sei; denn mit der Wahrheit oder Unwahrheit der das Gefühl hervorrufenden Erkenntnis würde auch die Religion wahr oder falsch sein.

2) Als Pantheist darf Schleiermacher von Gefühlen der Abhängigkeit, von Demut und Zuversicht gegen Gott nicht reden. Man kann sich doch nicht abhängig fühlen von sich selbst, sondern nur von einem andern, der höher und mächtiger ist. Sodann ist ja für den Menschen, der nach den Pantheisten ein Moment der Gottheit ist, das Gefühl der Demut und Gottesfurcht etwas Unmögliches.

2. Der religiöse Indifferentismus. — Es gibt einen theoretischen und praktischen Indifferentismus. Der praktische Indifferentismus ist nichts anderes als die tatsächliche Vernachlässigung der religiösen Pflichten; er ist nicht ein Irrtum des Verstandes, sondern eine Schwäche des Willens, die nicht die Kraft besitzt, das auszuführen, was die Pflicht ihm gebietet. Der theoretische Indifferentismus ist entweder radikal oder gemäßigt. Der radikale erklärt die direkte Gottesverehrung für etwas Gleichgültiges, um das sich der Mensch nicht zu kümmern brauche; er ist der Nihilismus in der Religion und findet seine Widerlegung in dem, was über die Notwendigkeit der Religion gesagt worden ist. Der gemäßigte Indifferentismus läßt zwar die Pflicht der Gottesverehrung im allgemeinen bestehen, behauptet aber, man könne dieser Pflicht in jedem beliebigen religiösen Bekenntnisse genügen; zu irgendeiner Religion müsse man sich zwar bekennen, es sei aber gleich, zu welcher man sich bekenne, alle Religionen seien gleich gut und wohlgefällig vor Gott.

Es bedarf keines tiefen Nachdenkens, um sich von der Unhaltbarkeit dieser Ansicht zu überzeugen, die vor dem radikalen Indifferentismus nur den Schein der Religiosität voraus hat.

1) Die Pflicht der Gottesverehrung ist illusorisch, wenn sie sich nicht auf den wahren Gott bezieht und durch Verehrung irgendeines Wesens, das nicht Gott ist, erfüllt werden kann. Man kann doch die Verehrung, die man der Sonne, dem Mond, einem Krokodil erweist, nicht Gottesverehrung nennen! Das müßte ja ein sonderbarer Gott sein, der es dem Menschen zur Pflicht machte, ihn zu verehren, und zugleich diese Verpflichtung wieder aufhöbe, indem er es dem Menschen freistellt, einen Gott oder mehrere Götter zu verehren, den einzig wahren Gott anzubeten oder den Geschöpfen göttliche Ehre zu erweisen. Dem allheiligen Gott kann es nicht gleichgültig sein, ob der Mensch die erste und wesentlichste Pflicht ihm gegenüber erfüllt oder ob er sie ihm versagt und einem andern Wesen eine Verehrung darbringt, die nur dem wahren Gott gebührt. Eine größere Verunehrung Gottes läßt sich gar nicht denken als die, daß man die Gott allein gebührende Verehrung einer Kreatur oder auch einem Wesen erweist, das nur in der Einbildung existiert. Gibt es also für den Menschen eine Pflicht der Gottesverehrung, so muß er auch gehalten sein, sie gegen den zu erfüllen, der als sein Schöpfer, Erhalter und Endziel das ausschließliche Recht darauf hat.

2) Aber auch die Art und Weise, wie er vom Menschen verehrt wird, kann Gott nicht gleichgültig sein. Denn zunächst widerstrebt es der Heiligkeit Gottes, unsinnige Lehren zu dulden und durch unehrbare und andere sündhafte Gebräuche sich verehren zu lassen. Die Gottesverehrung muß Gottes würdig und außerdem positiv geeignet sein, als Zeichen der Verehrung Gottes zu gelten. Ins einzelne gehende Bestimmungen des religiösen Kultes lassen sich zwar aus dem Naturgesetze nicht herleiten, doch gibt es gewisse Kulthandlungen, die sich ihrer Natur nach als Zeichen der Gottesverehrung besonders eignen und deshalb fast bei allen Völkern stets in Übung waren, wie Gebete, Opfer, Bittgänge, Gelübde etc.

3. **Die religionslose Moral.** — Um den religiösen Indifferentismus wissenschaftlich zu rechtfertigen, stellen moderne Moralphilosophen die Behauptung auf, die Religion stehe mit der Moral in keinem inneren und wesentlichen Zusammenhange und liege außerhalb der ganzen sittlichen Ordnung; man könne ein ehrenhaftes, sittlich gutes Leben führen, ohne sich um Religion zu kümmern.

Daß die Trennung von Moral und Religion den menschlichen Leidenschaften erwünscht ist, läßt sich leicht begreifen. Hat die Moral mit Gott nichts zu tun, so hört die sittliche Verantwortlichkeit vor Gott auf und jeder kann sich die Moral nach eigenem Belieben zurechtlegen. Aber wissenschaftlich läßt sich die religionslose Moral nicht rechtfertigen. Wir haben das schon oben[1]) gezeigt; doch ist es nützlich, diese Behauptung hier noch einmal kurz zu beleuchten, indem wir von dem Begriff der Religion ausgehen.

1) Versteht man unter Religion die Summe der Pflichten der Gottesverehrung, so ist sie ein Teil der Moral, d. h. ein Teil der gesamten sittlichen Pflichten des Menschen. Diese sind nämlich entweder Pflichten gegen Gott oder gegen sich selbst oder gegen die Mitmenschen. Die Pflichten gegen Gott sind aber eben das, was man religiöse Pflichten zu nennen pflegt. Sie machen einen wesentlichen, ja den vorzüglichsten Teil der sittlichen Pflichten aus. Das heißt aber in der Praxis nichts anderes als: niemand kann wahrhaft und allseitig gut und tugendhaft sein, wenn er seine religiösen Pflichten verabsäumt.

2) Versteht man unter Religion die Summe der Wahrheiten, die sich auf das Verhältnis zu Gott beziehen (die objektive Religion), so ist die Religion nicht nur ein Teil, sondern zugleich die unentbehrliche Grundlage der sittlichen Ordnung, d. h. der die sittliche Ordnung ausmachenden Wahrheiten. Grundlage ist sie vor allem deshalb, weil eine wahre Verpflichtung zur Beobachtung des Sittengesetzes und eine ausreichende Sanktion dieses Gesetzes ohne Gott nicht möglich ist. Denn die äußere Gewalt als solche bewirkt keine Verpflichtung und kann sie auch nicht ersetzen. Die reine Liebe zum Guten und die Begeisterung für sittliche Ideale, die von manchen der Verpflichtung substituiert werden, bieten kein ausreichendes Motiv, die Menschen zur Beobachtung des Sittengesetzes, die mit vielen und schweren Opfern verbunden ist, dauernd anzuhalten.

Zweiter Abschnitt.

Die wichtigsten Akte der Religion.

Wir reden hier nur von jenen Betätigungen der Gottesverehrung (im engeren Sinne), die unmittelbar, d. h. ohne Vermittlung einer andern Tugend, von der Tugend der Religion ausgehen. Die Quelle aller dieser Akte ist die Liebe des Willens zu der als ein sittliches Gut erkannten Gottesverehrung und das Verlangen, daß Gott die ihm gebührende Ehre zuteil werde. Wer von diesem Verlangen beseelt ist, wird sich ebendadurch angetrieben fühlen, durch

[1]) S. 75/76. —

Zeichen der Hochachtung und Huldigung Gott als seinen höchsten Herrn anzuerkennen und ihm seine Hingabe zu beweisen. Die Äußerungen dieser Gottesverehrung können natürlich sehr verschieden sein. Hier kommen nur die Kulthandlungen in Betracht, die ihrer Natur nach als Zeichen der Gottesverehrung besonders geeignet sind und deshalb mehr oder weniger bei allen Völkern Aufnahme gefunden haben. Es sind die Anbetung und deren äußeres Zeichen, das Opfer und das Gebet. Dies sind die gewöhnlichen Kulthandlungen; zu ihnen kommen dann als außergewöhnliche das Gelübde und der Eid.

1. Anbetung und Opfer. — Die Anbetung (adoratio) ist ein Akt, durch den wir unmittelbar Gottes unendliche Größe und Majestät und unsere eigene gänzliche Abhängigkeit von ihm anerkennen. Geschieht dies bloß durch einen inneren Akt, so haben wir die innere Anbetung, die aber naturgemäß häufig zur äußeren wird und sich durch Worte, Kniebeugung, Verneigung und ähnliche äußere Handlungen kundgibt. Die Anbetung ist der ursprünglichste Akt der Gottesverehrung.

Das ausdrucksvollste und fast bei allen Völkern gebräuchliche Zeichen der Anbetung ist das Opfer. Unter Opfer im eigentlichen Sinne versteht man die durch wirkliche oder äquivalente Zerstörung vollzogene Hingabe einer wertvollen sichtbaren Sache an Gott, in der Absicht, ihn dadurch als den höchsten Herrn zu ehren und anzubeten. Durch die Zerstörung des geopferten Gegenstandes soll das versinnbildet werden, was man durch die Anbetung innerlich anerkennt, nämlich unsere gänzliche Abhängigkeit von Gott, dem höchsten Herrn aller Dinge, und dessen absolute Herrschaft über unser Leben und alles, was wir sind und haben. Für den sündigen Menschen liegt in der Zerstörung der Opfergabe außerdem noch das Bekenntnis, daß er vor Gott des Todes schuldig sei.

2. Das Gebet. — Unter Gebet im weiteren Sinne versteht man jede Erhebung des Gemütes zu Gott oder die Unterredung mit Gott in der Absicht, ihn zu ehren; im engeren Sinne aber versteht man darunter das Bittgebet, durch das man Gott seine Anliegen vorträgt und Geziemendes von ihm zu erlangen sucht. Wie die Gottesverehrung überhaupt, so kann auch das Gebet ein bloß inneres oder auch ein äußeres (mündliches) sein. Das mündliche Gebet hat natürlich nur dann einen sittlichen Wert, wenn es der Ausdruck des inneren Gebetes ist oder wenigstens vom Willen eingegeben ist, Gott zu verehren. — Das Gebet ist nicht nur ein sehr geeignetes Mittel der Gottesverehrung, sondern auch für gewöhnlich die Bedingung, an die Gott die zu einem sittlich guten Leben nötige oder nützliche Hilfe geknüpft hat. Der Grund, weshalb wir beten, ist nicht der, daß Gott durch uns erfahre, was uns fehlt und was wir wünschen, sondern deshalb beten wir, weil Gott seine Gaben an das Gebet geknüpft hat und das Gebet von uns verlangt. Wir sollen uns eben bewußt bleiben, daß wir aus uns selbst nichts vermögen, sondern alles Gute von Gott, dem Urquell aller Güter, erhalten.

3. Das Gelübde. — Das Gelübde ist ein Gott gemachtes Versprechen, wodurch man sich zu etwas verpflichtet, was ihm wohlgefälliger ist als das Gegenteil. Als Versprechen ist es verschieden vom bloßen Vorsatz; als ein Gott gemachtes Versprechen ist es ein Akt der Gottesverehrung. Der Gegenstand des Gelübdes muß nicht nur etwas Mögliches und sittlich Gutes, sondern auch von größerem sittlichen Werte sein als das Gegenteil. Denn wäre das Gegenteil ebenso gut und angenehm vor Gott, so wäre das Versprechen unnütz; wäre es sogar minder gut als das Gegenteil, so wäre das Versprechen ein Hindernis des Besseren, könnte also kein Akt der Gottesverehrung sein.

4. Der Eid. — Eid oder Eidschwur (iuramentum) ist die Anrufung Gottes zum Zeugen der Wahrheit einer Aussage oder eines Versprechens. Daher die

Unterscheidung des Eides in Versicherungseid und Versprechungseid. Jener bezieht sich auf etwas Vergangenes oder Gegenwärtiges, dieser auf etwas Zukünftiges. — Die Bedeutung des Eides liegt in der Bürgschaft, die er für die Wahrheit einer Aussage oder für die Zuverlässigkeit einer Zusage bietet. Zugleich ist er ein feierliches Bekenntnis des Glaubens an Gott, den Allwissenden und Allheiligen, und als solches ein Akt der Gottesverehrung. — Zur Erlaubtheit des Eides sind drei Bedingungen erfordert: Wahrheit, d. h. man muß das, was man eidlich behauptet oder verspricht, für wahr halten oder erfüllen wollen; ferner Umsicht, d. h. man darf nicht leichtsinnig und ohne genügenden Grund schwören; endlich Gerechtigkeit, d. h. der Eid darf nichts Unerlaubtes enthalten. — Dem Eid entgegengesetzt sind der Meineid und der Eidbruch. Der Meineid ist die Anrufung Gottes zum Zeugen einer bewußten Unwahrheit, Eidbruch die schuldbare Verletzung der eidlich verbürgten Pflicht.

Zweite Abhandlung.

Pflichten des Menschen gegen sich selbst.

Der Mensch kann gegen sich selbst zwar keine Rechtspflichten haben, weil sich die Gerechtigkeit immer auf andere bezieht; wohl aber andere Pflichten. Diese unterscheiden sich von den Pflichten, die er gegen Gott und gegen seinesgleichen hat, schon dadurch, daß er selbst nicht nur deren Träger, sondern auch deren Terminus ist, um dessentwillen und in dessen Interesse sie ihm auferlegt sind. Die Pflichten des Menschen gegen sich selbst bezwecken also sein eigenes persönliches Wohl, und zwar sein wahres Wohl; sie sind alle in der Pflicht der geordneten Selbstliebe enthalten; wir sagen der „geordneten" Selbstliebe, d. h. jener Selbstliebe, durch die der Mensch seine wahre Vollkommenheit und sein wahres Wohl will. Die von der geordneten Selbstliebe dem Menschen auferlegten Pflichten betreffen die Seele, den Leib und die äußeren Güter.

Erster Abschnitt.

Pflichten bezüglich der Seele.

Das höchste Gut des Menschen ist die Erreichung seines Endzieles. Da dieses aber erst im zukünftigen Leben erreicht werden kann, so besteht das wahre Gut des Menschen im gegenwärtigen Leben darin, daß er die Erreichung des Endzieles vorbereite und sicherstelle, d. h. sein Leben so einrichte, daß er sein Endziel sicher erreicht. Dazu bedarf er der Ausbildung seiner geistigen Fähigkeiten, des Verstandes und besonders des Willens.

1. In bezug auf die Ausbildung des Verstandes hat der Mensch die Pflicht, sich die Kenntnisse zu erwerben, die ihm in seiner Lebensstellung zur Erfüllung seiner Standespflichten notwendig sind. Zu den notwendigen Kenntnissen gehört in erster Linie die Erkenntnis Gottes und der religiösen Pflichten. Jeder Mensch ist daher verpflichtet, die elementare Gotteserkenntnis, die sich ihm wie von selbst aufdrängt, wenigstens so weit zu vervollkommnen, daß er sich über sein Verhältnis zu Gott und die daraus erwachsenden Pflichten Rechenschaft geben kann, soweit es nach seinen Kräften möglich und nach seinem Stande notwendig ist. Außerdem muß er sich jene Kenntnisse erwerben, die ihm in seinem besondern Berufe als Vorgesetzter, Vater, Gatte, Arzt usw. unerläßlich sind. Über die notwendigen Berufskenntnisse hinaus ist an und für sich niemand ver-

pflichtet, nach geistiger Ausbildung zu streben; doch ist das Streben nach Erweiterung der Kenntnisse, soweit es ohne sonstige Pflichtverletzung geschieht, sehr empfehlenswert.

2. Die erste Pflicht des Willens ist, daß er selbst recht handle, d. h. seine Entschließungen mit der erkannten sittlichen Ordnung in Einklang bringe. Das wird ihm aber nur dann möglich sein, wenn er sich durch Übung zur leichteren und sicheren Ausübung des Guten geneigt macht, d. h. sich die erforderlichen Tugenden aneignet. Sonst ist er in beständiger nächster Gefahr, im Kampfe gegen das Böse zu unterliegen. Sodann muß der Wille, als der von der Natur bestellte Beweger und Leiter der übrigen Fähigkeiten, auch diese zur Beobachtung der sittlichen Ordnung anhalten; insbesondere soll er die sinnlichen Triebe der Herrschaft der Vernunft unterwerfen und dafür sorgen, daß sie sich nur nach deren Anforderungen betätigen.

Zweiter Abschnitt.

Pflichten bezüglich des Leibes und der Gesundheit.

Erstes Kapitel.

Negative Pflichten.

Lehrsatz 42. Der Selbstmord, d. h. die beabsichtigte und eigenmächtige Zerstörung des eigenen Lebens ist dem Menschen unter allen Umständen durch das natürliche Sittengesetz untersagt.

Nicht jede, sondern nur die beabsichtigte (direkte) Zerstörung des eigenen Lebens wird Selbstmord genannt. Wenn also jemand eine erlaubte Handlung setzt, die ihm vielleicht den Tod bringen wird, so begeht er keinen Selbstmord; er beabsichtigt nicht die Zerstörung seines Lebens, sondern läßt sie nur zu. Durch den Zusatz „eigenmächtig" scheiden wir die wenig praktische Frage aus, ob ein gerecht zum Tode verurteilter Verbrecher auf Geheiß des Richters das Todesurteil an sich selbst vollstrecken dürfe.

Daß der Selbstmord im allgemeinen unerlaubt sei, daß also der Mensch nicht nach Belieben seinem Leben ein Ende machen dürfe, ist und war die Überzeugung aller Völker. Nur die Stoiker konnten auf den Einfall kommen, den Selbstmord als ein Privileg der Weisen für sich in Anspruch zu nehmen. Cicero und Seneka gestatten ihn nur in Ausnahmefällen, wenn nämlich besonders schwierige Verhältnisse das Leben wertlos oder als eine unerträgliche Last erscheinen lassen. Durch das Christentum wurde dieser Irrtum gänzlich verdrängt, und erst mit dem Abfall von den christlichen Ideen erstanden dem Selbstmord neue Verteidiger in David Hume, Bentham, Schopenhauer, Paulsen u. a.

Beweis. — 1. Wie alle Lebewesen, so hat auch der Mensch den angeborenen Trieb, sein Leben zu erhalten und die es bedrohenden Einflüsse abzuwehren. In diesem Naturtriebe offenbart sich aber der Wille des Schöpfers, daß der Mensch sein Leben erhalte; er darf es also nicht willkürlich und eigenmächtig zerstören.

2. Nur wer Herr und Eigentümer einer Sache ist, hat das Recht, diese eigenmächtig zu zerstören; folglich hat der Mensch nur dann das Recht, sein eigenes Leben zu zerstören, wenn er Herr und Eigentümer seiner selbst ist. Das ist er aber keineswegs. Herr und Eigentümer des Menschen ist Gott allein, für den er bestimmt ist und dem er als seinem Schöpfer und Erhalter mit seinem ganzen menschlichen Sein jederzeit zu eigen gehört. Folglich hat Gott allein das Recht,

das Leben des Menschen zu zerstören; der Selbstmord ist somit kein Recht des Menschen, sondern ein frevelhafter Eingriff in die Rechte Gottes.

Wir haben gesagt: Herr und Eigentümer des Menschen ist Gott allein, weil er für ihn, seinen Schöpfer, bestimmt ist. Zwar ist der Mensch nicht auf den Nutzen Gottes hingeordnet, da Gott von seinen Geschöpfen keinen Nutzen haben kann, aber er ist für den Dienst und die Verherrlichung Gottes geschaffen, und deshalb nicht Herr seiner selbst, sondern Diener Gottes und folglich ist der Selbstmord die Tötung eines Dieners, der Gott angehört und über dessen Lebensdauer Gott allein zu bestimmen hat.

Hume meint zwar, der Mensch dürfe, wenn er kein Verfügungsrecht über sein Leben habe, dieses gegen äußere Gefahren auch nicht schützen, er dürfe also z. B. einem fallenden Steine, der ihn töten würde, nicht ausweichen und müsse sich und sein Leben ganz dem Schutze Gottes überlassen. Doch diese Auffassung ist falsch; denn Hume übersieht, daß der Mensch, wenn auch nicht Eigentümer, so doch der von Gott bestellte Verwalter seines eigenen Lebens ist; als solcher hat er aber die Pflicht, sein Leben für Gott zu erhalten und es gegen äußere Angriffe zu schützen.

3. Die bisher erwähnten Gründe tun jedenfalls dar, daß der Mensch nicht befugt ist, nach Belieben seinem Leben ein gewaltsames Ende zu bereiten. Wäre man aber nicht zur Annahme berechtigt, Gott habe den Menschen dazu ermächtigt, nicht zwar allgemein, aber doch für den Fall, daß ihm das Leben durch allerhand Elend und Not, durch physische oder moralische Leiden zum Überdruß und zur Qual geworden und unter diesen Umständen die Beobachtung des Sittengesetzes mit den größten Schwierigkeiten verbunden wäre? Diese Annahme ist nicht gerechtfertigt; denn eine derartige Ermächtigung müßte ausdrücklich oder wenigstens stillschweigend von Gott gegeben sein. Eine ausdrückliche Vollmacht, sich den Leiden des Lebens durch den Tod zu entziehen, kann niemand vorweisen. Zur Annahme einer stillschweigenden Erlaubnis aber wäre man nur dann berechtigt, wenn die Leiden die Erreichung des Endzweckes, für den der Mensch geschaffen ist, unmöglich machten. Dieser Fall kann jedoch niemals eintreten. Denn Gott verherrlichen und seine Glückseligkeit gewinnen kann der Mensch nicht nur im Glück, sondern auch im Unglück. Er kann sich in das von Gott zugelassene Leiden in Demut ergeben und es mit Geduld ertragen, kann zu Gott beten und auf seine Vorsehung vertrauen. Ja gerade das Unglück bietet ihm die beste Gelegenheit, durch Übung der verschiedensten Tugenden sich als Diener Gottes zu bewähren und einen hohen Grad der Glückseligkeit zu verdienen.

Wie wollte man sodann das für den Selbstmord hinreichende Maß von Leiden bestimmen, und welches wären die außergewöhnlichen Fälle, von denen die Verteidiger des Selbstmordes reden? Eine in der Natur der Sache begründete Grenze läßt sich da nicht ziehen. In neuester Zeit wurde für die unheilbar Kranken ein „Recht auf den Tod" behauptet. Sie sollen das Recht haben, sich von einem Arzt durch schmerzlose Mittel töten und so von ihren Leiden befreien zu lassen. (Euthanasie).[1] Aber warum sollen sie sich nicht selbst töten dürfen, wenn sie das Recht haben, sich vom Arzte töten zu lassen? Und man fragt sich, wer soll über die Zulänglichkeit der angeblich außerordentlichen Gründe in den einzelnen Fällen urteilen? Da niemand fremde Schmerzen wie seine eigenen fühlen kann, müßte man das Urteil darüber dem Lebensmüden selbst überlassen. Dieser aber, durch die auf ihm lastenden Leiden niedergebeugt und entmutigt, dürfte schwerlich zu einem objektiven Ur-

[1] Vgl. Fr. Walter, „Die Vernichtung lebensunwerten Lebens" im Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie, XVI. Bd. (1922) S. 88 ff.

teile befähigt sein. Die Folge wäre also, daß man in unzähligen Fällen einen außerordentlichen Fall entdecken würde. Jedes nicht ganz leicht zu tragende Unglück würde dem Menschen als hinreichender Grund erscheinen, sich durch den Tod von ihm zu befreien. Der Selbstmord ist also unter keinen Umständen erlaubt.

Folgerungen. — 1. Der Selbstmörder versündigt sich nicht nur gegen Gott, in dessen unveräußerliche Rechte er eingreift, sondern verletzt auch, und zwar in schwerer Weise, die Liebe gegen sich selbst. Während nämlich andere Sünden die Möglichkeit der Bekehrung nicht ausschließen, nimmt sich der Selbstmörder diese Möglichkeit. Er versündigt sich ferner gegen die menschliche Gesellschaft, indem er ein Glied derselben unberechtigterweise zerstört und sie des Nutzens beraubt, der ihr von jedem ihrer Glieder zukommt. Denn jeder Mensch soll zum Wohle der Gesellschaft das Seinige beitragen, und wenn er ihr in materieller Hinsicht nicht mehr nützen kann, so soll er wenigstens durch Beobachtung der sittlichen Ordnung und durch ein tugendhaftes Leben das höhere sittliche Wohl der Gesellschaft fördern.

2. Die für unsern Satz beigebrachten Gründe beweisen nicht nur die Verwerflichkeit des Selbstmordes, sondern auch die Unerlaubtheit der Selbstverstümmelung, der beabsichtigen Lebensgefahr und Schädigung der Gesundheit. Denn auch die einzelnen Glieder des menschlichen Leibes sind Gottes Eigentum, und eine absichtliche Schädigung oder Entfernung derselben ist ein Eingriff in die Rechte Gottes. Zudem ist den einzelnen Gliedern eine bestimmte Funktion von Gott angewiesen, die durch die Verstümmelung unmöglich gemacht wird. Erlaubt ist die Selbstverstümmelung nur als Mittel der Erhaltung des Lebens oder der Gesundheit.

Zweites Kapitel.

Positive Pflichten.

Lehrsatz 43. Der Mensch hat die Pflicht, sein Leben und seine Gesundheit durch den Gebrauch geeigneter Mittel zu erhalten; doch ist er zur Anwendung außergewöhnlicher Mittel im allgemeinen nicht verpflichtet.

Außer der negativen Pflicht, sein Leben und seine Gesundheit nicht zu zerstören und zu schädigen, hat der Mensch auch die positive Pflicht, Leben und Gesundheit durch Anwendung geeigneter Mittel zu erhalten. Die Mittel, die dabei in Anwendung kommen, lassen sich in gewöhnliche und außergewöhnliche unterscheiden. Zu den gewöhnlichen Mitteln der Gesundheitspflege gehören jene, die gewöhnlich von vernünftigen Menschen in ähnlicher Lage gebraucht werden. Außergewöhnliche Mittel sind solche, deren Beschaffung oder Anwendung mit Schwierigkeiten verbunden ist, die das Durchschnittsmaß der menschlichen Kräfte übersteigen. Zu solchen Mitteln ist man nicht durch die geordnete Selbstliebe, im allgemeinen auch nicht durch die Nächstenliebe verpflichtet. Da indes die Nächstenliebe je nach der Stellung, die der Mensch einnimmt, mehr oder weniger fordert, so ist auch die Pflicht der Selbsterhaltung und der Anwendung der dazu nötigen Mittel nicht für alle Menschen dieselbe; sie ist geringer für den, der nur für seine Person zu sorgen braucht, größer dagegen für den, der besondere Pflichten der Liebe gegen andere, z. B. die Gattin, oder unversorgte Kinder, zu erfüllen hat.

Beweis. — Daß der Mensch die Pflicht hat, für sein Leben und seine Gesundheit positiv zu sorgen, folgt daraus, daß ihm diese Güter als Mittel zum Dienste und zur Verherrlichung Gottes gegeben sind. Dieselben fordern aber naturgemäß zu ihrer Erhaltung die Anwendung positiver Mittel.

Folglich ist der Mensch verpflichtet, wenigstens die gewöhnlichen Mittel anzuwenden, um sein Leben und seine Gesundheit zu erhalten.

Zur Anwendung außergewöhnlicher Mitel ist man dagegen im allgemeinen nicht verpflichtet. Denn da Gott ein weiser Gesetzgeber ist, so will er den Menschen nicht allgemein zu dem verpflichten, was die gewöhnlichen Kräfte übersteigt. — Hätten übrigens alle Menschen die Pflicht, zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit außergewöhnliche Mittel anzuwenden, so würde die Sorge für das leibliche Leben und Wohlergehen ungefähr die ganze Zeit und Aufmerksamkeit der Menschen in Anspruch nehmen, was die Hintansetzung und Vernachlässigung der höheren Güter des einzelnen und der Gesellschaft nach sich ziehen müßte.

Dritter Abschnitt.

Pflichten bezüglich der äußeren Güter.

Unter äußeren Gütern versteht man alle Güter, die nicht zur menschlichen Person selbst gehören, sondern außer ihr liegen und für den Nutzen des Menschen bestimmt sind. Dahin gehören der gute Name und die materiellen Güter des Lebens, die man gewöhnlich Glücksgüter nennt.

1. Der gute Name ist die vorteilhafte Meinung, die andere wegen irgendeines Vorzuges von uns haben, mag dieser eine Tugend oder eine vom Willen unabhängige gute Eigenschaft sein. Im allgemeinen ist der gute Name dem Menschen notwendig; denn er ist ein Schutzmiftel des sittlich guten Lebens, weil der Mensch durch die Furcht vor dem Verlust seines guten Namens vor manchem Bösen bewahrt und zum Guten angetrieben wird. Sodann ist er die unentbehrliche Voraussetzung einer gedeihlichen sozialen Wirksamkeit nicht nur in einflußreichen öffentlichen Ämtern, sondern auch in weniger hervortretenden Stellungen und im engeren Familien- und Bekanntenkreise. Niemand wird Vertrauen haben zu einem Menschen, der in einem übeln Rufe steht und dessen sittlicher Wert oder dessen Befähigung für seine Berufsarbeiten zweifelhaft erscheint. Deshalb hat der Mensch im allgemeinen die natürliche Pflicht, sich einen guten Namen zu erwerben und ihn rein zu bewahren; doch reicht diese Pflicht nur so weit, als ihre Erfüllung für den einzelnen eine notwendige Bedingung ist, in seinem Stande und Berufe den Anforderungen des Sittengesetzes zu genügen.

2. Ähnliches gilt in bezug auf die äußeren Glücksgüter. Da der Mensch die Pflicht der Selbsterhaltung hat, die äußeren Güter aber, deren er dazu bedarf, für gewöhnlich erworben werden müssen, so ist ihr Erwerb im allgemeinen eine Pflicht, die aber für den einzelnen nur insoweit besteht, als diese Güter zum standesgemäßen Fortkommen und zur Erfüllung der Berufspflichten notwendig sind.

Dritte Abhandlung.

Von den Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen.

Die Pflichten des Menschen gegen seine Mitmenschen sind entweder Pflichten der Liebe oder der Gerechtigkeit und der ihr verwandten Tugenden (Dankbarkeit, Treue, Wahrhaftigkeit usw.). Wir handeln zuerst von der Liebe und der Wahrhaftigkeit und dann von den eigentlichen Rechtspflichten.

Erster Abschnitt.

Pflichten der Liebe und Wahrhaftigkeit.

Erstes Kapitel.

Die Nächstenliebe.

Lehrsatz 44. Der Mensch hat die Pflicht, seinen Nächsten zu lieben wie sich selbst.

Die Nächstenliebe, die vom natürlichen Sittengesetze gefordert wird, kann nur die wahre, geordnete Liebe sein, die der Vernunftordnung entspricht und in der Hochachtung des Nächsten begründet ist. Der Mensch kann seine Mitmenschen aus einem dreifachen Beweggrunde lieben: 1. Weil der Nächste ihm nützlich oder angenehm ist; diese Nächstenliebe gehört eigentlich zur Selbsthilfe, weil sie den Nächsten nicht zum Beweggrunde, sondern nur zum Gegenstande hat. 2. Man kann den Nächsten seiner selbst wegen lieben, d. h. wegen der geschaffenen Gutheit, die in ihm ist, oder weil er als Inhaber der menschlichen Natur in sich gut ist; wir haben diese Nächstenliebe früher als eine Nebentugend der Gerechtigkeit bezeichnet; sie ist eine Liebe der Freundschaft.[1]) 3. Endlich kann man den Nächsten auch Gottes wegen lieben; diese Liebe ist ein Ausfluß der Gottesliebe; und von dieser wohlwollenden Nächstenliebe ist hier die Rede, wenn wir behaupten, jeder sei verpflichtet, den Nächsten zu lieben.

Unter dem „Nächsten" sind alle Mitmenschen zu verstehen, mögen sie nun noch hier auf Erden leben oder bereits am Ziele ihrer irdischen Laufbahn angelangt sein. Ausgeschlossen sind nur jene, die im Zustande der Feindschaft Gottes aus diesem Leben geschieden und für immer von der Gottesfamilie ausgestoßen sind. — Wenn wir sagen, der Mensch müsse seinen Nächsten lieben „wie sich selbst", so soll dadurch nicht Gleichheit, sondern nur die Ähnlichkeit der pflichtgemäßen Nächstenliebe mit der geordneten Selbstliebe ausgedrückt und diese als Vorbild jener aufgestellt werden.

Beweis. — 1. Die rechte Ordnung fordert, daß der Mensch gegen andere die Hochachtung und Liebe hege, die der von Gott ihnen verliehenen Würde und dem Grade ihrer Ebenbildlichkeit mit Gott entspricht. Nun haben aber alle Menschen als solche im wesentlichen dieselbe Würde und Ebenbildlichkeit mit Gott. Folglich muß jeder Mensch seinesgleichen mit ähnlicher Liebe lieben wie sich selbst.

2. Jeder Mensch betrachtet es als eine natürliche Pflicht, jene zu lieben, die zur selben Familie gehören und ihm durch Blutsverwandtschaft verbunden sind. Nun bilden aber alle Menschen eine große Gottesfamilie und sind durch die Bande des Blutes miteinander verbunden. Folglich muß sich die Liebe des

[1]) Cathrein, Moralphilos. II[6] 77.

Menschen auf alle erstrecken, die dieselbe Natur und dieselbe Bestimmung haben wie er selbst.

Anmerkung. — Der Grad der Nächstenliebe muß sich nach dem Grade der Zugehörigkeit zu Gott und zum Liebenden richten. In dieser Beziehung hat natürlich der einzelne Mensch den Vorzug vor seinem Nächsten. Denn jeder Mensch ist mit sich selbst identisch, während der Nächste ihm nur ähnlich ist. Die Liebe zu den Mitmenschen muß sodann eine gewisse Ordnung einhalten: je inniger ein Mensch mit einem andern verbunden ist, desto mehr Liebe schuldet er ihm.

Die Nächstenliebe muß zunächst in der Gesinnung bestehen, dann wird sie sich von selbst in der Tat offenbaren durch Vermeidung alles dessen, was die Liebe verletzt, und durch Leistung dessen, was sie unter den wechselnden Verhältnissen verlangt.

Zweites Kapitel.

Die Wahrhaftigkeit. [1])

Die menschliche Rede kann in zweifacher Beziehung wahr genannt werden, je nachdem ihre Übereinstimmung mit dem äußeren Gegenstande, den sie bezeichnet, oder mit den Gedanken und der Überzeugung des Redenden in Betracht gezogen wird. Stimmt sie mit dem äußeren Gegenstande überein, so ist ihre Wahrheit die logische; stimmt sie mit den Gedanken und der Überzeugung des Sprechenden überein, so heißt sie moralische Wahrheit und mit dieser hat es die Wahrhaftigkeit zu tun. Unter „Rede" sind hier nicht nur Worte, sondern alle äußeren Zeichen zu verstehen, die wie Worte dazu bestimmt sind, andern seine Gedanken mitzuteilen.

Das Gegenteil der Wahrheit ist die Lüge. Lügen heißt die Unwahrheit reden, so daß zwischen dem, was man denkt, und dem, was man sagt, ein Widerspruch herrscht. Ist sich der Redende des Widerspruchs bewußt, so ist die Unwahrheit eine formelle, andernfalls eine bloß materielle. Formelle Unwahrheit ist gleichbedeutend mit formeller Lüge, materielle Unwahrheit mit materieller Lüge. Zur formellen Lüge gehören demnach zwei Bedingungen: 1. der Wille oder die Absicht, anders zu reden, als man denkt; 2. der tatsächliche Gebrauch von Worten, die, wenigstens nach der Ansicht des Redenden, dem, was er wirklich meint, widersprechen.

Manche rechnen auch die Absicht zu täuschen zum Wesen der Lüge; andere stellen dies mit dem hl. Thomas [2]) in Abrede. Man muß zugeben, daß die indirekte oder interpretative Absicht zu täuschen bei dem, der lügt, durchschnittlich vorhanden ist, weil die Täuschung eine naturgemäße Wirkung der Lüge ist; die direkte Absicht zu täuschen gehört jedoch nicht zum Wesen der Lüge, was sich klar zeigt bei der Scherzlüge. Sicher ist auch, daß die tatsächliche Täuschung nicht zum Wesen der Lüge gehört; denn wer absichtlich die Unwahrheit sagt, der begeht auch dann eine Lüge, wenn er bei den Zuhörern zufällig keinen Glauben findet.

Nach dem Zwecke oder der Wirkung der Lüge unterscheidet man Scherzlüge, Notlüge und Schadenlüge. Bei der Scherzlüge ist der Zweck des Redenden die Erheiterung, bei der Notlüge die Befreiung aus irgendeiner Verlegenheit; Schadenlüge heißt die Lüge, aus der einem andern (außer der mit der Lüge naturgemäß verbundenen Täuschung) ein Schaden erwächst. —

[1]) S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 109 et 110. Meyer, Inst. iur. nat. II, n. 54. Costa-Rossetti, Philos. mor.[2] 296 ff. Cathrein, Moralphilos. II[6] 83 ff.

[2]) S. theol. 2, 2, q. 110, a. 1: Quod autem aliquis intendat falsitatem in opinione alterius constituere, fallendo ipsum, non pertinet ad speciem mendacii, sed ad quamdam perfectionem ipsius.

Nach der Verschiedenheit der bei der Lüge verwendeten Zeichen lassen sich Wort- und Zeichenlügen unterscheiden.

Was den sittlichen Charakter der Lüge betrifft, so steht es außer Frage, daß sie im allgemeinen verwerflich ist. Plato (427—347) und nach ihm einige christliche Schriftsteller, wie Origenes (185—254) waren der Meinung, daß die Lüge unter gewissen besondern Umständen nicht gegen das Sittengesetz verstoße. Hugo Grotius (1583—1645) unterscheidet zwischen mendacium und falsiloquium. Eine Lüge ist nach ihm nur jene Aussage, die das Recht des Angeredeten verletzt, das Recht nämlich, daß ihm nicht gegen seinen Willen die richtige Auffassung der Wahrheit unmöglich gemacht werde. Besitze jemand dieses Recht nicht, wie z. B. die Kinder den Eltern, die Untergebenen der Obrigkeit gegenüber, oder begebe sich jemand seines Rechtes oder verliere er es, so sei auch die vom Redenden beabsichtigte Unwahrheit keine Lüge, sondern nur ein falsiloquium. Unter den protestantischen Gelehrten gibt es heute wenige, die nicht für manche Fälle die Lüge für erlaubt erklären.[1]) Die katholischen Theologen und Philosophen dagegen treten für die absolute Unerlaubtheit der Lüge im Sinne der obengegebenen Begriffsbestimmung ein.

Lehrsatz 45. — Die Lüge widerstreitet dem natürlichen Sittengesetze.

Erster Beweis. — Man macht sich einer Übertretung des Sittengesetzes schuldig, wenn man eine vom Schöpfer zur Erreichung eines notwendigen Zweckes verliehene Gabe in einer Weise mißbraucht, daß der notwendig zu erreichende Zweck unmöglich gemacht oder doch erheblich erschwert wird. Einen solchen Mißbrauch enthält aber die Lüge. Denn die Sprache ist den Menschen von Gott verliehen als Mittel des geistigen Verkehrs untereinander, und dieser Verkehr fordert als notwendige Grundlage Glauben und gegenseitiges Vertrauen, ohne das ein vernunftgemäßes und geordnetes Zusammenleben in der menschlichen Gesellschaft nicht möglich ist. Diese unerläßliche Grundlage des gesellschaftlichen Lebens würde aber zerstört oder wenigstens stark erschüttert, wenn es erlaubt wäre, zu lügen. Oder wie können die Menschen Glauben und Vertrauen zueinander haben, wenn sie nicht wissen und auch nicht wissen können, ob der Redende durch die Worte, die er zu ihnen spricht, seine wirklichen Gedanken, Absichten und Gesinnungen mitteilt oder das Gegenteil davon? Niemand kann dem andern ins Herz schauen; er muß sich auf das verlassen, was sie ihm als ihre Gedanken durch die Sprache bezeichnen. Wäre es also gestattet, gegen seine Überzeugung zu reden oder anders zu reden, als man denkt, so gäbe es kein Mittel mehr, durch das die Menschen vertrauensvoll ihre Gedanken miteinander austauschen könnten, und folglich wäre es um das menschenwürdige Zusammenleben geschehen. Die Sprache, die nach Gottes Absicht die Menschen einigen soll, würde zu einem Mittel des Mißtrauens und der Trennung. Folglich ist die Lüge ein Verstoß gegen die von Gott gewollte rechte Ordnung und mit dem natürlichen Sittengesetze unvereinbar.

Einwände. 1. Das gegenseitige Vertrauen erleidet keine wesentliche Einbuße, wenn die Lüge nur in seltenen Fällen und aus schwerwiegenden Gründen erlaubt ist.

Antwort. Das ist eine irrige Behauptung. Ist die Lüge einmal aus einem wichtigen Grunde gestattet, so muß sie in allen Fällen gestattet sein, in denen wichtige Gründe vorliegen. Und wie viele wichtige Gründe kann es nicht geben, sich der Lüge zu bedienen, wenn diese nicht in sich und immer unerlaubt ist? — Wer soll ferner über die Wichtigkeit der Gründe entscheiden? Die Entscheidung müßte notwendig dem überlassen werden, der wichtige Gründe hat oder zu haben glaubt, die Unwahrheit zu sagen, und von der Lüge einen Vorteil erwartet. Was kann man aber von einem Richter hoffen, der in seiner eigenen Angelegenheit das Urteil spricht? Wie

[1]) Vgl. darüber Cathrein, Moralphilos. II[6] 90 ff.

oft wird er Gründe, die in sich nur unbedeutend sind, für schwerwiegend und wichtig halten! Wenn selbst jene, die von der Unerlaubtheit der Lüge überzeugt sind, durch die ungeordnete Selbstliebe zum Lügen versucht werden, sobald sie einen Vorteil von ihr erhoffen dürfen: wie würden sie dieser Neigung nachgeben, wenn sie sich sagen könnten, aus wichtigen Gründen sei das Lügen erlaubt! Kurz, wäre die Lüge jemals gestattet, so würden die Grenzen der Erlaubtheit beliebig erweitert werden, und niemand könnte im einzelnen Falle noch wissen, ob der Redende aus wirklichen oder nur eingebildeten wichtigen Gründen sich für berechtigt halte, ihm das Gegenteil von dem zu sagen, was er denkt und meint.

2. Es ist dem Menschen nicht verboten, die Glieder seines Leibes zu Zwecken zu gebrauchen, die von der Natur nicht beabsichtigt sind. Weshalb sollte es ihm also nicht auch erlaubt sein, die Sprache zu einem Zwecke zu gebrauchen, der von der Natur nicht gerade beabsichtigt ist?

Antwort. Nur dann ist es erlaubt, die Glieder des Leibes zu andern als den von der Natur intendierten Zwecken zu gebrauchen, wenn dadurch der eigentliche Zweck nicht vereitelt oder bedeutend geschädigt wird. Wer z. B. Vergnügen daran findet, statt auf den Füßen zur Abwechslung auf den Händen zu gehen, mag es ruhig tun; er wird sich nachher nur um so lieber wieder der Füße zum Gehen bedienen. Wenn dagegen durch den Nebengebrauch der eigentliche Zweck eines Gliedes vereitelt oder bedeutend geschädigt wird, so ist das ein unerlaubter Mißbrauch, der um so mehr zu vermeiden ist, je notwendiger der von der Natur beabsichtigte Zweck erreicht werden muß. Das ist aber bei der Lüge der Fall: durch den Nebengebrauch der Sprache zur Unwahrheit wird ihr von Gott gewollter Gebrauch vereitelt.

Zweiter Beweis. — Die Lüge steht auch im Widerspruch mit der menschlichen Natur. Der Mensch ist ein einheitliches Tätigkeitsprinzip; das Innere und das Äußere sind von Natur aus harmonisch zueinander hingeordnet und dürfen sich daher jedenfalls nicht positiv widersprechen. Es ist aber ein positiver Widerspruch, wenn das äußere Wort das Gegenteil von dem ausdrückt, was der Geist des Menschen denkt. Aus diesem Widerspruche der Lüge mit der Natur des Menschen erklärt sich die Tatsache, daß unverdorbene Menschen einen natürlichen Abscheu vor der Lüge haben und daß Kinder, wenn sie aus Furcht vor Strafe zur Lüge ihre Zuflucht nehmen, unwillkürlich erröten.

Anmerkung. — Eine Art der Lüge ist die Verstellung. Sie unterscheidet sich von der Wortlüge nur dadurch, daß sie nicht die Sprache, sondern das sonstige äußere Benehmen, wie Gebärden, Gesten etc., mit dem, was man denkt, in Widerspruch setzt. Natürlich ist sie ebensowenig erlaubt wie die Wortlüge. Eine Art von Verstellung ist die Heuchelei, bei der man äußerlich die Rolle eines andern spielt, d. h. Eigenschaften zur Schau trägt, die man nicht besitzt. So kann man Freundschaft, Mitleid, Heiligkeit heucheln. Zur Heuchelei gehört auch die Schmeichelei, durch die man Hochachtung vor den Talenten, Tugenden oder sonstigen Vorzügen anderer zeigt, obwohl man innerlich ganz anders über sie urteilt.

Einwände. 1. Es ist nicht gegen das Sittengesetz, einen ungerechten Angriff auf sein Leben, selbst durch Tötung des Angreifers, abzuwehren. Folglich muß auch die Lüge, wenigstens als Verteidigungsmittel, statthaft sein.

Antwort. Die Tötung eines Menschen ist nur dann unerlaubt, wenn sie ungerecht ist. Das ist sie aber nicht, wenn sie im Notfall als einziges Mittel zur Abwehr eines ungerechten Angriffes angewendet wird. Die Lüge dagegen schließt wesentlich einen Mißbrauch der Sprache ein; deshalb kann sie niemals erlaubt sein.

2. Wenn die Lüge im allgemeinen unerlaubt ist, weil sie das Wohl der menschlichen Gesellschaft schädigt, so muß sie wenigstens dann erlaubt sein, wenn sie für das gesellschaftliche Wohl von Nutzen ist, z. B. als Mittel, einen Krieg zu verhindern.

Antwort. Es mag vorkommen, daß man durch eine Lüge große Übel, selbst einen Krieg abwenden kann. Daraus folgt jedoch keineswegs, daß die Lüge in solchen Fällen erlaubt ist. Denn ein partikuläres Übel, und wäre es auch ein blutiger Krieg, kann nicht in Vergleich kommen mit den schweren und dauernden Nachteilen, die für die

ganze Menschheit aus der Erlaubtheit der Lüge entstehen würden. Sicherlich ist es besser, daß Tausende von Menschen ihr Leben auf dem Schlachtfelde verlieren, als daß die ganze menschliche Gesellschaft eines Gutes entbehrt, das ihr so notwendig ist wie das gegenseitige Vertrauen im gesellschaftlichen Verkehr. Ohne dieses Vertrauen würden übrigens die Kriege noch viel häufiger sein, und zwischen den einzelnen Menschen würde beständiges Mißtrauen und fortwährende Feindschaft herrschen.

3. Es gibt Fälle, in denen man ein gegebenes Versprechen nicht erfüllt, ohne deshalb die Treue zu verletzen. Folglich kann es auch geschehen, daß man seine Worte mit seinen Gedanken in Widerspruch setzt, ohne gegen die Wahrhaftigkeit zu fehlen.

Antwort. Treue und Wahrhaftigkeit sind zwar verwandte Tugenden, doch sind sie unter mehreren Rücksichten voneinander verschieden. Zunächst kann ein Versprechen unerlaubt sein, weil es seinem Gegenstande nach schlecht ist, so daß es nicht einmal gehalten werden darf. Sodann können die Umstände sich in der Weise geändert haben, daß es nicht in der Absicht des Versprechenden lag, unter solchen Umständen sein Versprechen zu erfüllen. Erfüllt er es dann nicht, so ist das keine Verletzung der Treue, vorausgesetzt, daß er zur Zeit, da er das Versprechen gab, die Absicht hatte, es unter den gewöhnlichen Umständen zu erfüllen. Solche Entschuldigungsgründe gibt es aber bei der Verletzung der Wahrhaftigkeit nicht.

Lehrsatz 46. Doppelsinnige Reden und die sog. Restriktion sind an und für sich nicht unerlaubt.

Von der Lüge sind zu unterscheiden die doppelsinnige Rede und die Restriktion. Doppelsinnig (amphibologisch, aequivocatio) ist die Rede, die eine mehrfache Deutung zuläßt. Der hl. Athanasius soll sich ihrer bedient haben, indem er seinen Verfolgern entgegenfahrend auf deren Frage, ob Athanasius noch weit entfernt sei, die Antwort gab, er sei nicht mehr weit entfernt, worauf sie die Verfolgung in verkehrter Richtung fortsetzten.

Die Restriktion ist entweder eine rein innere oder keine rein innere. Rein innere Restriktion oder auch geistigen Vorbehalt nennt man eine Aussage, deren vollständiger Sinn nur erfaßt werden kann mittels eines Zusatzes, den der Redende rein innerlich macht und für sich behält. Nicht rein innerlich (wahrnehmbar) ist die Restriktion, wenn die (volle) Wahrheit der Aussage vorhanden ist und auch erkannt werden kann, aber nicht aus den bloßen Worten, sondern aus den Umständen des Redenden. Man nennt sie deshalb ganz zu Unrecht Vorbehalt, da der ganze Sinn des Redenden ausgedrückt und mithin nichts im Geiste vorbehalten wird. Dadurch daß zur richtigen Deutung der Worte die Umstände berücksichtigt werden müssen, unterscheidet sich die wahrnehmbare Restriktion von der doppelsinnigen Rede. Von dem inneren (rein geistigen) Vorbehalt unterscheidet er sich dadurch, daß die Möglichkeit, die Wahrheit zu erkennen geboten, mithin die Wahrheit nicht einfach vorenthalten wird.

Es bedarf kaum der Erwähnung, daß die rein innere Restriktion (der innere Vorbehalt) nur eine besondere Form der Lüge, mithin immer verwerflich ist. Die doppelsinnige Rede dagegen und die wahrnehmbare Restriktion sind an und für sich nicht unerlaubt. Daraus läßt sich jedoch nicht folgern, daß man sich ihrer unter allen Umständen bedienen dürfe. Erlaubt sind sie nur dann, wenn der Redende nicht verpflichtet ist, die Wahrheit offen und rückhaltlos zu bekennen und auch ein genügender Grund dafür vorliegt, nämlich die Bewahrung eines Geheimnisses. Wollte man sich bei jeder Gelegenheit doppelsinniger Reden oder Restriktionen bedienen, so müßte das eine Schwächung des Vertrauens im Verkehr der Menschen zur Folge haben. Außerdem führt der leichtfertige Gebrauch der Restriktion leicht zur Lüge.

Beweis. — 1. Bei der doppelsinnigen Rede drücken die Worte wirklich das aus, was der Redende im Sinn hat, wenn sich auch ein anderer Sinn, der vielleicht näherliegt, aus den Worten herauslesen läßt. Die doppel-

sinnige Rede steht also nicht wie die lügenhafte im Widerspruch mit dem, was der Redende denkt. Der Umstand, daß von den zwei möglichen Deutungen der Worte die richtige vielleicht weniger hervortritt als die unrichtige, bewirkt nicht, daß die Worte aus sich und naturgemäß in Irrtum führen. Allerdings bietet der Redende Gelegenheit zur unrichtigen Auffassung seiner Worte und zum Irrtum, aber er bietet auch die Möglichkeit, seine Gedanken zu erkennen. Daß nun der Angeredete die Worte gerade so deutet, wie sie den Gedanken des Redenden nicht entsprechen, muß er sich selbst zuschreiben, weil er von den zwei Deutungen, deren die Worte an und für sich fähig sind, nur die eine auffaßt, wie wenn sie die einzige wäre.

2. Die wahrnehmbare Restriktion ist aus denselben Gründen und unter denselben Bedingungen erlaubt wie die doppelsinnige Rede; denn der wirkliche Gedanke des Redenden liegt äußerlich vor und kann aus den Worten erkannt werden, wenn auch nicht aus den Worten allein, sondern in Verbindung mit den äußeren Umständen. Daß die Worte nur unter Berücksichtigung der Umstände richtig verstanden werden können, macht diese noch nicht zur Lüge. Muß doch alles, was der Mensch spricht, nach den Umständen der Person, der Zeit usw. gedeutet werden. Wenn sich also aus den Umständen der Rede ein zweiter Sinn, der von dem bloßen Wortsinn verschieden ist, entnehmen läßt, so kann sich der Redende diesen Sinn zunutze machen, ohne die Wahrheit zu verletzen.

Anmerkung. — Die wahrnehmbare Restriktion und die doppelsinnige Rede enthalten keinen Mißbrauch der Sprache wie der innere Vorbehalt und die Lüge. Mag der Redende auch voraussehen, daß seine Worte anders aufgefaßt werden, als er diese versteht, so bietet er doch die Möglichkeit des richtigen Verständnisses, wenn er auch die Möglichkeit des Irrtums bestehen läßt; er ist daher nicht die Ursache, sondern nur die Gelegenheit des Irrtums.

Zweiter Abschnitt.

Pflichten der Gerechtigkeit (Rechtspflichten).

Unter den Pflichten, die der Mensch andern Menschen gegenüber hat, nehmen die Pflichten der Gerechtigkeit insofern eine Sonderstellung ein, als ihnen auf seiten dessen, dem gegenüber sie zu erfüllen sind, ein eigentliches Recht entspricht. Wir werden die Rechte zugleich mit den ihnen entsprechenden Pflichten der Reihe nach behandeln. Diese erstrecken sich auf Leib und Leben, Ehre und guten Namen, auf die Freiheit und die materiellen Güter oder das Eigentum der Mitmenschen. Den das Eigentum betreffenden Rechten und Pflichten werden wir eine besondere Abhandlung widmen.

Erstes Kapitel.

Rechtspflichten in bezug auf Leib und Leben.

Gott hat dem Menschen die Aufgabe gestellt, durch Beobachtung des Sittengesetzes seinen Herrn und Schöpfer zu verherrlichen und sich die ewige Glückseligkeit zu verdienen. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf der Mensch mancher Mittel, vor allem der Sicherheit seines Lebens und der Unversehrtheit seines Leibes. Er hat somit den andern Menschen gegenüber das Recht, zu fordern, daß niemand gegen seinen vernünftigen Willen ihm das Leben nehme oder seiner Gesundheit Schaden zufüge. Die Tötung, Verstümmelung und Mißhandlung eines Menschen gegen dessen vernünftigen Willen ist immer eine Rechtsverletzung nicht nur gegen Gott, dem der Mensch als unbeding-

tes Eigentum gehört, sondern auch gegen den Menschen selbst, der das ausschließliche Nutznießungsrecht seines eigenen Lebens und seiner Gesundheit hat.

Die Pflicht, sich des Angriffs auf das Leben und die Gesundheit anderer zu enthalten, ist erzwingbar, d. h. ihr entspricht in den andern das Recht, denjenigen, der sie verletzen wollte, mit physischer Gewalt daran zu hindern. Bevor sich die Menschen noch zu öffentlichen Gemeinwesen vereinigt hatten, konnte die Zwangsbefugnis, sein Leben und seine Gesundheit gegen ungerechte Angriffe zu schützen, zunächst nur dem Rechtsträger selbst zukommen, weil sie eine Eigenschaft des Rechts ist und sich an und für sich dort findet, wo das Recht sich findet. Innerhalb eines geordneten Gemeinwesens jedoch ist die Zwangsbefugnis, von Notfällen abgesehen, der öffentlichen Gewalt vorbehalten. Wir sagen, „von Notfällen abgesehen"; denn es kann vorkommen, daß die Anrufung der öffentlichen Gewalt infolge eines plötzlichen Angriffs unmöglich ist. In solchen Fällen hat der Angegriffene das Recht der Notwehr oder der Selbstverteidigung.

Lehrsatz 47. Jeder Mensch hat von Natur aus das Recht, sein Leben und die Unversehrtheit seines Leibes gegen einen augenblicklichen ungerechten Angriff mit Gewalt, nötigenfalls durch Tötung des Angreifers, zu verteidigen.

Zur Erlaubtheit der Notwehr sind folgende Bedingungen erfordert: 1. Es muß sich um die Abwehr eines ungerechten und augenblicklichen, d. h. im Augenblick selbst stattfindenden Angriffs handeln, dem man nicht ausweichen kann; ein für die Zukunft befürchteter Angriff berechtigt nicht zur Notwehr. 2. Der Angegriffene darf nur insoweit Gewalt anwenden, als zur Abwehr des augenblicklichen Angriffs notwendig ist; was über das notwendige Maß hinausgeht, ist objektiv nicht Notwehr, sondern Angriff. 3. Die Absicht des Angegriffenen darf nur auf die Verteidigung gerichtet sein; Rache ist also ausgeschlossen. Die genannten Bedingungen faßt man in der Formel zusammen: servato moderamine inculpatae tutelae.

Beweis. — 1. Wer ein Recht hat, besitzt auch die Befugnis, es gegen ungerechte Angriffe zu verteidigen, und wenn kein anderes Mittel übrigbleibt, mit Gewalt zu verteidigen. Das bringt die Erzwingbarkeit des Rechts mit sich. Nun hat aber jeder Mensch von Natur aus das Recht auf sein Leben und die Unversehrtheit seines Leibes. Folglich steht ihm auch die Befugnis zu, die zur Wahrung dieses Rechtes notwendigen Mittel anzuwenden. Er darf also den Angreifer mit Gewalt unschädlich machen.

2. Das Recht zur Notwehr in den angegebenen Grenzen ist auch eine Forderung des öffentlichen Wohles; denn wenn es nicht gestattet wäre, sich gegen einen augenblicklichen ungerechten Angriff auf Leib und Leben mit Gewalt zur Wehr zu setzen, so wäre es bald um die öffentliche Sicherheit geschehen. Die Frechheit der Ruchlosen würde ins Ungemessene wachsen. — Dies gilt aber nur von der eigentlichen Notwehr. Wie die öffentliche Sicherheit fordert, daß es jedem gestattet sei, einen augenblicklichen Angriff mit Gewalt abzuwehren, so verbietet sie, daß man zur gewaltsamen Selbsthilfe greife, solange es möglich ist, die Hilfe der öffentlichen Gewalt in Anspruch zu nehmen.

Man wendet ein: Die Notwehr sei eine Verletzung der Pflicht der Gerechtigkeit gegen den Angreifer. Doch dem ist nicht so. Dieser ist es vielmehr selbst, der durch seinen Angriff die Gerechtigkeit verletzt, während der Angegriffene nur sein gutes Recht verteidigt und die ungerechte Gewalt von sich abwehrt. Wenn der Angreifer dabei zu Schaden kommt, muß er es sich selbst zuschreiben.

3. Die Notwehr ist auch kein Verstoß gegen die Nächstenliebe. Der Angegriffene ist durch die Schuld des Angreifers vor die Wahl gestellt, ob das

Übel ihn selbst oder den Angreifer treffen soll. Die Liebe verpflichtet aber niemand, daß er einem andern vor sich selbst den Vorzug gebe, wenn für beide dasselbe Gut auf dem Spiele steht. Selbst der Umstand, daß der Angreifer sich einer schweren Rechtsverletzung schuldig macht und, wenn er getötet wird, wahrscheinlich der Glückseligkeit verlustig geht, kann den Angegriffenen nicht verpflichten, sein leibliches Leben zu opfern. Es ist zwar eine Pflicht der Liebe, dem Nächsten in der äußersten geistlichen Not Hilfe zu leisten. Aber befindet sich der Angreifer wirklich in dieser Not? Er braucht nur von seinem ungerechten Angriff abzulassen, und seine Not ist gänzlich gehoben.

Anmerkung. — 1. Die Notwehr ist nicht nur böswilligen Angreifern, sondern auch Betrunkenen und Irrsinnigen gegenüber gestattet, die in diesem Zustande nicht zurechnungsfähig sind. Wenn diese auch nicht das Bewußtsein haben, daß ihr Angriff ungerecht sei, so handeln sie doch objektiv ungerecht.

2. Gegen ungerechte Angriffe darf man nicht nur sich selbst, sondern auch andere verteidigen; ja man kann sogar zur Hilfeleistung aus Liebe verpflichtet sein.

3. Das Recht der Notwehr erstreckt sich nicht nur auf das Leben und die Unversehrtheit des Leibes, sondern auch auf die Schamhaftigkeit und Keuschheit und sogar auf das Eigentum. Die blutige Verteidigung des Eigentums ist freilich auch im Falle der Notwehr nur dann gestattet, wenn es sich um einen Gegenstand von relativ großem Werte handelt, kann aber nicht allgemein und einfachhin unerlaubt sein. Das Recht dazu ist notwendig mit Rücksicht auf das öffentliche Wohl und die allgemeine Rechtssicherheit, die nicht wenig gefährdet würden, wenn verwegene Menschen, die es auf Raub oder Diebstahl absehen, sich als persönlich unverletzlich betrachten dürften.

Zweites Kapitel.

Rechtspflichten in bezug auf Ehre und guten Namen.

Guter Name oder guter Ruf ist die gute Meinung, die andere wegen unserer Tugend oder sonstiger Vorzüge von uns haben. Er kann ungerecht geschädigt werden sowohl durch innere Akte (unbegründeten Verdacht und freventliches Urteil) als auch durch äußere Akte (Verleumdung, d. h. Andichtung eines Fehlers, und Ehrabschneidung, d. h. ungerechte Offenbarung wirklicher, aber geheimer Fehler). Die Ehre besteht in den äußeren Zeichen, durch die man seine Hochachtung für einen andern kundgibt. Sie setzt ihrer Natur nach die innere Hochachtung voraus und erhält von dieser ihren Wert. Zuweilen wird auch die Ehre für die rein äußere Bezeigung der Hochschätzung genommen. Einer Verletzung der Ehre (Ehrenbeleidigung) kann man sich durch Worte (Verbalinjurien), durch Taten (Realinjurien) oder durch Symbole und Zeichen (symbolische Injurien) schuldig machen.

Ehre und guter Name sind ohne Zweifel von großem Werte für den Menschen. Sie sind eine mächtige Schutzwehr des sittlich guten Lebens und die unerläßliche Bedingung für ein gedeihliches Wirken in der menschlichen Gesellschaft. Eine maßvolle Sorge für deren Erwerbung und Erhaltung ist daher im allgemeinen eine Pflicht. Aus dieser Pflicht, für Ehre und guten Namen zu sorgen, erwächst dem Menschen das Recht, zu fordern, daß niemand ihn ungerechterweise an der Erwerbung eines guten Namens hindere oder um die schon erworbene Hochschätzung der Mitmenschen bringe. Selbst ein Unbekannter, der als solcher keinen Anspruch auf besondere Hochachtung hat, kann wenigstens mit Recht fordern, daß man ihn nicht für positiv schlecht halte oder ihm mehr Fehler zutraue, als Menschen seines Standes zu haben pflegen. Dem Rechte des einzelnen Menschen auf Ehre und guten Namen entspricht natürlich in den andern

die Pflicht, ihm diese wertvollen Güter nicht ungerecht zu rauben; falls diese Pflicht verletzt wird, hat jener die unbestrittene Befugnis, auf gesetzlichem Wege die Wiederherstellung der Ehre zu fordern. Es fragt sich nun, ob man, wie sein Leben und die äußeren Güter, so auch die angegriffene Ehre im Notfall mit physischer Gewalt, durch Verwundung oder Tötung des Beleidigers verteidigen dürfe.

Lehrsatz 48. Der Mensch kann niemals berechtigt sein, seine Ehre und seinen guten Namen durch Tötung oder Verwundung des Beleidigers zu verteidigen.

Beweis. — Als Mittel zum Schutze der Ehre und des guten Namens könnte die Tötung oder Verwundung des Beleidigers nur dann gestattet sein, wenn sie die Bedeutung einer eigentlichen Notwehr gegen Verleumdung oder Beschimpfung hätten, d. h. wenn sie das einzig geeignete Mittel wären, einen augenblicklichen Angriff auf jene Güter abzuschlagen. Das sind sie aber in keinem Falle, möge die Verleumdung oder Beschimpfung bereits geschehen sein oder nur befürchtet werden.

Denn ist die Ehrabschneidung schon eine vollendete Tatsache, so kann von einer Notwehr dem Beleidiger gegenüber keine Rede mehr sein. Der Angriff ist ja schon vorüber, während die Notwehr nur den Zweck hat, den Verlust eines angegriffenen Gutes zu verhindern. Die nachträgliche Tötung oder Verwundung des Beleidigers könnte also nur als ein Akt der Rache aufgefaßt werden. Höchstens ließe sich hoffen, man könne durch Androhung des Todes den Beleidiger zur Zurücknahme der Beleidigung zwingen; das wäre aber offenbar unerlaubt.

Handelt es sich aber um eine Beleidigung, die man für die Zukunft befürchtet, so ist der Angriff auf die Ehre ebenfalls kein augenblicklicher; er kann somit zur Notwehr nicht berechtigen. Zudem ist es meistens ungewiß, ob der Gegner seine Absicht ausführen und ob die beabsichtigte Beleidigung eine schwere Schädigung der Ehre und des guten Namens nach sich ziehen wird. Vielleicht wird die Beleidigung von andern als Unrecht erkannt oder es lassen sich Mittel finden, den Beleidiger als Verleumder zu brandmarken und so die Beleidigung unwirksam zu machen.

Setzen wir indes den denkbar ungünstigsten, wenn auch nur imaginären Fall, daß eine öffentliche Beleidigung sicher und unmittelbar bevorstehe, daß die ungerechte Anschuldigung bei vielen Glauben finden werde und sich in keiner Weise wirksam widerlegen lasse. Auch dann ist es nicht erlaubt, die Beleidigung durch Tötung des Gegners (eine bloße Verwundung würde ja unwirksam sein) zu verhindern. Denn könnte es jemals gestattet sein, einer drohenden Ehrenkränkung durch Tötung dessen vorzubeugen, der sie beabsichtigt, so wäre es um die öffentliche Rechtssicherheit geschehen. Bekanntlich sind die Menschen in keinem Punkte empfindlicher als im Punkte der Ehre; nirgends spielen Argwohn und Übertreibung eine größere Rolle, nirgends ist das Urteil der Menschen unzuverlässiger und der Täuschung mehr ausgesetzt als da, wo die Ehrenfrage berührt wird. Wie mancher, der nicht einmal einen rechten Begriff von Ehre und Ehrenhaftigkeit hat, würde sich einbilden, daß man gegen seine Ehre etwas im Schilde führe und daß ihm zu ihrer Rettung kein anderes Mittel übrigbleibe als die Tötung dessen, dem er die Absicht einer Ehrenkränkung unterschiebt. Das öffentliche Wohl verbietet also, der Verletzung der Ehre und des guten Namens durch Tötung oder Verwundung vorzubeugen.

Anmerkung. — Aus der Erlaubtheit der Notwehr bei Angriffen auf das Leben und die materiellen äußeren Güter darf man nicht auf ein gleiches Recht bei Angriffen auf die Ehre schließen. Denn einmal ist die Notwehr bei einem Angriff auf das Leben und die Besitzgüter ihrer Natur nach ein geeignetes Verteidigungsmittel, was bei einem Angriff auf

die Ehre nicht der Fall ist. Oder kann ich etwa durch Tötung des Verleumders beweisen, daß seine ehrenverletzende Aussage falsch ist? Wo aber die Tötung ein geeignetes Mittel sein könnte, einer Ehrenkränkung vorzubeugen, hat sie nicht mehr den Charakter der Notwehr; und selbst wenn sie als Notwehr gelten könnte, so ist sie doch mit dem öffentlichen Wohl und der Sicherheit der Rechtsverhältnisse unvereinbar.

Lehrsatz 49. Das Duell ist vom Standpunkte des natürlichen Sittengesetzes zu verwerfen. [1])

Das Duell ist ein nach Zeit, Ort und Waffengattung vereinbarter Zweikampf mit tödlichen, d. h. zur Tötung oder Verwundung geeigneten Waffen. Insofern das Duell auf Verabredung hin stattfindet, unterscheidet es sich von der Schlägerei, die ein aus leidenschaftlicher Erregung sich entspinnender Kampf zwischen zweien oder mehreren ist.

Man unterscheidet öffentliches und Privatduell, je nachdem es mit öffentlicher Ermächtigung oder ohne eine solche unternommen wird. Handelt es sich beim öffentlichen Duell zugleich um eine öffentliche Angelegenheit (z. B. die Horatier und Kuriatier), so ist das Duell als ein Krieg im kleinen zu betrachten und dementsprechend zu beurteilen. Öffentliche Duelle in Privatangelegenheiten waren die im Mittelalter häufigen gerichtlichen Zweikämpfe (Ordalien oder Gottesurteilen); diesen lag die falsche Ansicht zugrunde, Gott könne nicht zulassen, daß im Zweikampfe der Unschuldige unterliege. Seit dem Ende des 15. Jahrhunderts kommt das Duell ausschließlich als Mittel zur Rettung oder Wiederherstellung der Ehre in Anwendung. Später wurden ihm gewisse außerwesentliche Formalitäten (Sekundanten, Zeugen) beigegeben.

Daß ein Duell aus nichtssagenden Gründen, z. B. wegen einer absichtlich provozierten Beleidigung, die dann als Grund zu einer Forderung herhalten muß, höchst verwerflich ist, bedarf keines Beweises. Das wäre ein frevelhaftes Spiel mit dem eigenen und fremden Leben. Wir fassen daher nur jene ernsteren Fälle ins Auge, bei denen infolge einer in weiten Kreisen verbreiteten falschen Auffassung von Ehre die Herausforderung zum Duell oder ihre Annahme das einzige Mittel ist, um nicht als ehrlos zu gelten und den mit der Ehrlosigkeit verbundenen oft sehr schweren Nachteilen zu entgehen.

Beweis. — Wir stützen uns auf den schon öfter erwähnten unanfechtbaren Grundsatz, daß der Mensch nicht Herr und Eigentümer, sondern nur Verwalter und Nutznießer seiner Person und seines Lebens ist. Daraus folgt unmittelbar, daß er die Lebensgefahr niemals beabsichtigen, sondern höchstens aus wichtigen Gründen zulassen darf. Nun kann aber von einem bloßen Zulassen der Lebensgefahr nur dann die Rede sein, wenn aus der mit Lebensgefahr verbundenen Handlung ebenso unmittelbar wie die Lebensgefahr eine andere wichtige gute Wirkung folgt, die allein beabsichtigt wird. Wäre nämlich die gute Wirkung nur eine Folge der Lebensgefahr, so würde ja diese beabsichtigt und als Mittel zur Erreichung jener guten Wirkung gebraucht, mit andern Worten, man würde ein sittlich schlechtes Mittel anwenden, um einen guten Zweck zu erreichen, was bekanntlich unmoralisch ist. Diese Grundsätze werden im Verlaufe des Beweises ihre Anwendung finden.

Die Verteidiger des Duells geben zu, daß die Duellanten ihr eigenes und ihres Gegners Leben einer ernsten Gefahr aussetzen. Es fragt sich nun, ob die Duellanten diese zweifache Lebensgefahr beabsichtigen oder nur zu-

[1]) Vgl. Lehmkuhl in den Stimmen aus Maria-Laach XXIII 153; XLVI 345; Cathrein, Moralphilos. II[5] 113 ff.; Griepenkerl, Das Duell im Lichte der Ethik, 1906 (Festschrift zum Bischofsjubiläum, Trier).

lassen. Wir wollen vorläufig einmal annehmen, sie beabsichtigten die Lebensgefahr nicht, sondern ließen sie bloß zu. In dieser Annahme müssen sie natürlich, um das erlaubterweise tun zu können, einen vollwichtigen Grund dazu haben. Haben nun die Duellanten einen gerechten, wichtigen Grund, ihr Leben aufs Spiel zu setzen? Die Freunde des Duells glauben die Frage bejahen zu dürfen. Manche von ihnen argumentieren nämlich so: Es ist erlaubt, die geeigneten Mittel anzuwenden, um sich für eine erlittene Beleidigung Genugtuung (Satisfaktion) zu verschaffen; das Duell ist aber ein zur Erreichung dieses Zweckes geeignetes Mittel. Andere dagegen sagen: Es kann nicht unerlaubt sein, die Mittel zu gebrauchen, die notwendig sind, um die Ehre gegen Angriffe zu verteidigen; das Duell ist aber ein notwendiges Verteidigungsmittel der angegriffenen Ehre. Beide Gründe können wir nicht als stichhaltig anerkennen.

1. Das Duell ist kein geeignetes Mittel, sich für eine erlittene Beleidigung Genugtuung zu verschaffen.

Genugtuung im eigentlichen Sinne leistet der Beleidiger nur durch die Zurücknahme seiner Beleidigung. Nun nimmt aber der Beleidiger dadurch seine Beleidigung keineswegs zurück, daß er die Forderung zum Duell annimmt und sich mit dem Beleidigten schlägt; er nimmt sie nicht nur nicht zurück, er verteidigt sie sogar, tritt mit der Waffe in der Hand für sie ein und sucht sie im Kampfe aufrechtzuerhalten; ja er zeigt sich bereit und tut sein Möglichstes, der früheren Beleidigung ein weiteres schweres Unrecht durch Tötung oder Verwundung des Beleidigten hinzuzufügen. Ein geeignetes Mittel, sich Genugtuung zu verschaffen, ist also das Duell ganz und gar nicht.

2. Das Duell ist kein Akt der Notwehr zur Verteidigung der angegriffenen Ehre.

Es ist eine in weiten Kreisen verbreitete Auffassung, das Duell sei ein Akt der Notwehr zur Verteidigung der angegriffenen Ehre. Nun wurde aber bereits im vorigen Kapitel nachgewiesen, daß man niemals berechtigt sein kann, seine Ehre oder seinen guten Namen durch Tötung oder Verwundung des Beleidigers zu schützen, weil in diesem Falle nie die zu einer erlaubten Notwehr erforderlichen Bedingungen vorhanden sind. Als Verteidigungsmittel der Ehre gegen einen augenblicklichen Angriff kann daher auch das Duell nicht gelten. Denn der auf die Ehre des Beleidigten gerichtete ungerechte Angriff liegt schon in der Vergangenheit; Verteidigung und Notwehr kommen somit zu spät; man kann ja nicht verteidigen, was man schon verloren hat. Soweit es sich aber um den Ehrenverlust bei denen handelt, die nicht die Beleidiger, sondern nur Zeugen der Beleidigung waren oder von ihr Kenntnis haben, so ist ja die Abwehr gegen diese gar nicht gerichtet. Als eigentliche Verteidigung der angegriffenen Ehre und Akt der Notwehr kann demnach das Duell niemals erlaubt sein. Daher verstehen denn auch die Freunde des Duells die „Verteidigung der Ehre" gewöhnlich in einem weiteren Sinne. Wenn der Beleidigte den Beleidiger nicht fordert, sagen sie, oder wenn dieser die Forderung nicht annimmt, so sind beide in weiten gesellschaftlichen Kreisen als „Ehrlose" gebrandmarkt, und meistens ist es dann um ihre ganze gesellschaftliche Stellung geschehen; nun ist aber das Duell das einzige Mittel, diesem doppelten Unglück zu entgehen; folglich muß es gestattet sein.

Wir verkennen keineswegs, daß heute oft mit dem Verzicht auf das Duell große Güter auf dem Spiele stehen. Allein selbst in diesem Falle kann das Duell vor dem Sittengesetze nicht bestehen, weil es seiner Natur nach kein Mittel zur Erhaltung oder Wiederherstellung der Ehre ist. Um das zu zeigen,

betrachten wir zuerst den Beleidigten, der zum Duell fordert, und dann den Beleidiger, der die Forderung annimmt.

1) Vom Standpunkte des Beleidigten können wir zwei Fälle unterscheiden, je nachdem die Beleidigung gegen dessen Tapferkeit oder gegen eine andere sittliche Tugend gerichtet war.

Im zweiten Fall ist das Duell für die Wiederherstellung der Ehre gänzlich ungeeignet. Oder kann man etwa durch das Duell beweisen, man sei z. B. kein Betrüger oder kein Ehebrecher? Das Duell kann nur offenbaren, welcher von beiden Duellanten sich besser auf den Gebrauch der Waffen versteht. Im Gebrauch des Säbels oder Revolvers kann aber ein Schuft und ein Ehebrecher ebenso gewandt oder noch gewandter sein als ein Ehrenmann.

Im ersteren Falle dagegen, wenn nämlich die Beleidigung auf Feigheit lautet, hat das Duell einen Schein von Brauchbarkeit als Mittel zur Wiederherstellung der Ehre. Denn daß der Beleidigte den Vorwurf der Feigheit nicht verdiene, scheint er in überzeugender Weise zu beweisen, indem er den Beleidiger zu einem Kampfe mit tödlichen Waffen herausfordert und sein eigenes Leben einer augenscheinlichen Gefahr aussetzt. Aber in diesem Falle läßt er die Lebensgefahr nicht bloß zu, sondern beabsichtigt sie vielmehr und sucht sie auf, um dadurch seinen Mut zu beweisen. Man sage nicht: Er will nur seine Ehre retten! Allerdings will er seine Ehre retten, aber dieses ist nur der entfernte Zweck; der unmittelbare Zweck, den er erreichen will, ist der Beweis der Tapferkeit durch das Duell. Die Herausforderung zum Duell soll allen beweisen, daß er die Lebensgefahr nicht scheut und daß man ihn also zu Unrecht einen Feigling gescholten hat. Heißt das aber nicht, die Lebensgefahr aufsuchen und sie als Mittel zum Beweis der Tapferkeit gebrauchen?

Aus dem Gesagten ist klar, daß das Duell immer und unter allen Umständen eine ungerechte Verfügung über das eigene und fremde Leben, ein Eingriff in die unveräußerlichen Rechte Gottes und folglich unmoralisch ist.

Man wendet ein: a) Infolge einer beklagenswerten Unzulänglichkeit der öffentlichen Rechtspflege in Ehrensachen sei das Duell das einzig wirksame Mittel, den Beleidigten vor dem Verlust seiner äußeren Ehre und seiner Lebensstellung zu schützen; es könne also nicht unerlaubt sein. — Wir antworten: Das Duell ist nun einmal seiner Natur nach unmoralisch, und diese Eigenschaft bleibt ihm auch im Dienst eines guten Zweckes, weil der Zweck das schlechte Mittel nicht heiligt. Daß dem Menschen nicht immer sein Recht wird, hat seinen letzten Grund in der unvollkommenen Sanktion der sittlichen Ordnung in diesem Leben. Daraus folgt aber nur, daß es im Jenseits eine vollkommene Sanktion geben muß, die alle Mängel der irdischen Sanktion verbessert und ausgleicht. — b) Das Duell, so wendet man ferner ein, ist ein Akt der Notwehr zur Verteidigung gegen einen augenblicklichen Angriff auf die materiellen Güter des Beleidigten; denn dieser verliert im Falle der Nichtforderung die mit seinem Amte und seiner Lebensstellung verbundenen Vorteile. — Darauf ist zu erwidern, daß sich auch so die Forderung zum Duell nicht rechtfertigen läßt. Denn diese Güter sind durch die Beleidigung noch nicht gefährdet, sondern kommen erst dadurch in Gefahr, daß der Beleidigte von der Forderung absieht, sind also die zufällige Folge einer pflichtgemäßen Unterlassung. Es hieße demnach ein unerlaubtes Mittel zur Erreichung eines guten Zweckes gebrauchen, wollte sich der Beleidigte durch die Forderung gegen die Gefahr materiellen Verlustes sicherstellen.

2) Was vom Beleidigten gesagt wurde, läßt sich leicht auf den Beleidiger anwenden. Hat dieser dem andern wirklich unrecht getan, so kann ihn

niemand von der Pflicht freisprechen, durch Zurücknahme der Beleidigung das Unrecht wieder gutzumachen. Wenn ihm der Mut dazu fehlt, so kann seine Feigheit ihn doch nicht berechtigen, das Leben des Beleidigten und sein eigenes durch das Duell zu gefährden. — Wird er aber gefordert, obschon er unschuldig oder sein Unrecht wieder gutzumachen gewillt ist, so ist es ihm doch nicht gestattet, aus Rücksicht auf seine Ehre vor den Menschen und seine gesellschaftliche Stellung die Forderung anzunehmen. Er darf eben kein sittlich schlechtes Mittel anwenden, um einen guten Zweck zu erreichen.

Folgerungen. — 1. Auch die Obrigkeit ist nicht befugt, die Untergebenen zur Schlichtung ihrer Rechtshändel zum Zweikampf zu verurteilen. Denn sie kann nicht nach Belieben über das Leben der Untertanen verfügen und hat daher nicht das Recht, die Streitenden zu einem Kampfe zu verpflichten, in dem der Unschuldige ebensogut unterliegen kann wie der Schuldige. Wird ihr eine Streitfrage unterbreitet, so hat sie die Pflicht, zu untersuchen, den Schuldigen zu bestrafen und dem Unschuldigen zu seinem Rechte zu verhelfen. Gelingt es ihr nicht, eine Schuld nachzuweisen, so muß sie den Angeklagten freisprechen.

2. Was vom Duell gesagt wurde, wird auch von den studentischen Mensuren gelten müssen, soweit bei diesen die Gefahr schwerer Verwundung nicht ausgeschlossen ist. Daß diese Gefahr nicht ausgeschlossen ist, scheinen die Verteidiger der Mensuren selbst zuzugeben, indem sie diese als Mittel zur Erhaltung des ritterlichen Geistes bezeichnen. Dazu kommt, daß die Mensuren eine Vorschule des eigentlichen Duells sind. Man gewöhnt sich daran, den Zweikampf als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung der Ehre zu betrachten, und wird später der Versuchung zum eigentlichen Duell erliegen. [1])

Drittes Kapitel.

Rechtspflichten in bezug auf die Freiheit.

§ 1. Das Recht der Freiheit im allgemeinen.

Gott hat dem Menschen die Freiheit gegeben, damit er sie nicht nur durch innere Akte, sondern auch durch äußere Handlungen betätigen könne. Unbeschränkt ist freilich diese Freiheit nicht, ihrem Gebrauche sind durch das natürliche Sittengesetz und speziell durch die Bestimmung des Menschen für ein geordnetes Zusammenleben mit seinesgleichen bestimmte Schranken gezogen. Immerhin bedarf der Mensch aber auch für sein äußeres freies Handeln und Wirken einer gewissen Ungezwungenheit. Das geht schon daraus hervor, daß er Pflichten zu erfüllen hat, denen er ohne die Freiheit des äußeren Handelns nicht genügen kann. Er muß also auch Freiheitsrechte haben, und die Frage kann nur die sein, wie weit diese reichen. Wir befassen uns hier nur mit jenen Freiheitsrechten, die dem Menschen als Privatperson im Zusammenleben mit andern Privatpersonen zukommen. Inwieweit diese durch die öffentliche Gewalt eingeschränkt werden können, wird in der Gesellschaftslehre zu untersuchen sein.

Lehrsatz 50. An und für sich hat der Mensch von Natur aus das Recht, in seinem äußeren Tun und Lassen von niemand gehindert zu werden, solange er kein fremdes Recht verletzt.

Beweis. — Das in unserem Satze gekennzeichnete Recht ist für ein vernünftiges, geordnetes Zusammenleben der Menschen geradezu unentbehrlich.

[1]) Die römische Congregatio S. Concilii erklärte (9. August 1890 und 10. Febr. 1923), daß die Studentenmensuren, wie sie an den deutschen Universitäten gebräuchlich sind, unter die verbotenen Duelle fallen und denselben kirchlichen Strafen unterliegen wie diese.

Welche Verwirrung müßte entstehen und wie würde alle Unternehmungslust und Schaffensfreudigkeit im Keime erstickt, wenn der erste beste den andern über jede seiner äußeren Handlungen zur Rede stellen, an ihrer Vollendung hindern oder gar zu einer Handlung, die dieser durchaus nicht beabsichtigt, zwingen könnte! Zu solchen Eingriffen in die freie Tätigkeit eines andern hat der Mensch als solcher keinerlei Recht, weil alle Menschen ihrer Natur nach gleich sind. Durch seine Natur hat der Mensch keine Autorität über seinesgleichen; wenn er eine solche hat, kommt sie ihm zu auf einen andern Titel hin.

Anmerkung. — Die im obigen Satze ausgesprochene Wahrheit gilt an und für sich auch in bezug auf unerlaubte Handlungen, solange sie kein fremdes Recht verletzen. Nicht als ob der Mensch jemals ein Recht haben könnte zu sündigen; aber er hat doch das Recht, an der sündhaften Handlung nicht durch Gewalt oder unerlaubte Mittel von Privatpersonen gehindert zu werden; auch die sündhafte Handlung ist ja eine Äußerung der menschlichen Freiheit; dies gilt wenigstens für jene Fälle, in denen es sich nicht um besonders schwere gemeinschädliche Verbrechen handelt. — Eine Ausnahme findet nur bei den Personen statt, die in besonderer Weise fremder Aufsicht unterstellt sind, z. B. bei Kindern, die unter der erziehlichen Autorität der Eltern stehen.

§ 2. Das Recht der Gewissensfreiheit.

Das Recht der Gewissensfreiheit im strengen Sinn ist das Recht, sein äußeres Verhalten nach dem sichern Ausspruch des Gewissens einzurichten. Dieses Recht kommt an und für sich jedem Menschen zu, auch für den Fall, daß sein Gewissen ein unüberwindlich irriges wäre. Das Recht hat ja den Zweck, dem Menschen die ungehinderte Erfüllung seiner Pflichten zu ermöglichen. Das Gewissen aber ist eine Anwendung des Gesetzes auf eine einzelne Handlung. Ist die Anwendung eine richtige, so versteht es sich von selbst, daß niemand befugt sein kann, eine Handlung zu hindern, die das Gewissen als pflichtmäßig hinstellt. Dasselbe muß an und für sich auch dann gelten, wenn die Anwendung eine irrige ist. Nur wenn die äußere Handlung mit dem Rechte eines andern kollidiert, darf dieser sie zur Wahrung seines Rechtes verhindern. Denn die Gerechtigkeit verpflichtet ihn nicht, die Folgen des zufälligen Irrtums zu tragen und auf sein Recht zu verzichten. Doch kann er aus andern Gründen, z. B. der Nächstenliebe, verpflichtet sein, von seinem Rechte keinen Gebrauch zu machen. — Inwieweit die Gewissensfreiheit im Interesse des Gemeinwohls von der öffentlichen Gewalt eingeschränkt werden kann, wird später zur Sprache kommen.

Heutzutage verstehen manche unter Gewissensfreiheit das unbeschränkte Recht, in Sachen des Gewissens ganz nach Belieben zu denken, zu reden und zu handeln. Eine solche „Gewissensfreiheit" ist ein absurdum. Das Gewissen ist ja das Vernunfturteil, das dem einzelnen Menschen sagt, was er zu tun oder zu unterlassen verpflichtet sei, und zwar wenigstens mittelbar kraft göttlichen Gesetzes. Nun kann aber niemand das Recht haben, seine Pflicht zu verletzen. Die Auffassung der Gewissensfreiheit als der absoluten Ungebundenheit in Gewissenssachen wurzelt in dem Irrtum, daß der Mensch vom göttlichen Gesetze völlig unabhängig sei.

Eine besondere Art von Gewissensfreiheit ist die Religionsfreiheit. Im privatrechtlichen Sinne, wie sie hier genommen wird, ist sie die Freiheit, in religiösen Dingen, besonders im äußeren Bekenntnis der Religion, seinem Gewissen zu folgen. Im öffentlichen Recht versteht man unter Religionsfreiheit häufig die Kultusfreiheit, d. h. die gesetzliche Duldung der öffentlichen Ausübung der verschiedenen Religionsbekenntnisse.

Vierte Abhandlung.

Vom Eigentumsrecht.

Obschon die äußeren materiellen Güter in sich selbst von untergeordnetem Werte sind, so haben sie doch für den Menschen eine große Bedeutung. Als sinnlich-geistiges Wesen kann der Mensch ohne die Hilfe der vernunftlosen Natur den Zweck seines Daseins nicht erreichen. Überdies hat er nicht nur die Sorge für seine eigene Person, sondern ist durch seine Natur auch für die Familie bestimmt und muß für ihre leiblichen und geistigen Bedürfnisse aufkommen. Endlich hat er die natürliche Bestimmung, als Glied eines öffentlichen Gemeinwesens den materiellen und geistigen Fortschritt der menschlichen Gesellschaft zu fördern. Zur Erreichung dieser Zwecke hat ihm der Schöpfer die gesamte vernunftlose Schöpfung zur Verfügung gestellt. — Ist nun das Recht auf die materiellen Güter für den einzelnen Menschen nur ein Gebrauchsrecht, oder darf er sie zu seinem ausschließlichen Gebrauch in Anspruch nehmen und als dauerndes Eigentum besitzen? Das ist die Frage, die uns jetzt beschäftigen wird.

Die Wichtigkeit dieser Frage ist zu keiner Zeit verkannt worden. Heute ist sie von ganz besonderer Bedeutung, da weite Kreise das Recht auf Privateigentum in Abrede stellen und durch dessen Beseitigung die ganze gesellschaftliche Ordnung umzustürzen suchen. Wir teilen die folgende Abhandlung in vier Abschnitte: Der erste Abschnitt erklärt den Begriff des Eigentums und führt dessen Einteilungen auf. Der zweite widerlegt jene Theorien, welche die Existenz des Privateigentumsrechts, sei es an allen Produktionsmitteln (Sozialisten) oder nur am Grundeigentum (Agrarsozialisten), in Abrede stellen; diese Widerlegung ist zugleich ein negativer Beweis für die Existenz des Eigentumsrechts. Im dritten Abschnitt wird der wahre Ursprung des Eigentumsrechts nachgewiesen und zugleich der positive Beweis für die Existenz des Eigentumsrechts erbracht. Die abgeleiteten Erwerbstitel machen den Gegenstand des vierten Abschnitts aus.

Erster Abschnitt.

Begriff und Einteilung des Eigentums.

1. Eigentumsrecht (ius proprietatis) im weitesten Sinne ist die Befugnis, Vermögenswerte, d. h. unmittelbar in Geld abschätzbare Dinge oder Leistungen als das Seinige ausschließlich für sich zu beanspruchen. Die Einteilung der Eigentumsrechte in Forderungsrechte und Sachenrechte und der Sachenrechte in vollkommene und unvollkommene, wurde schon früher (S. 99 f.) erklärt.

2. Eigentümer einer Sache nennt man den, der auf Grund der ausgleichenden Gerechtigkeit entweder das unbeschränkte Verfügungsrecht über die Sache oder wenigstens das Verfügungsrecht über deren Substanz besitzt. Diese Verfügungsrechte können nicht nur physischen Personen (Individuen), sondern auch moralischen oder bloß juridischen Personen (Familien, Gemeinden etc.) zukommen. Selbst Gütermassen, die zu festgesetzten Zwecken für ewige Zeiten bestimmt sind (z. B. fromme Stiftungen), werden durch eine Art Fiktion als Personen und deshalb als Rechtsträger und Eigentümer aufgefaßt.

3. Das Eigentum, d. h. die Güter, die Gegenstand des Eigentumsrechts sind, lassen sich je nach der Verschiedenheit des Gegenstandes, des Eigentümers und des Zweckes unterscheiden:

1) Dem Gegenstande nach sind sie: a) bewegliche oder unbewegliche Güter. Zu den unbeweglichen Gütern gehören Grund und Boden (Grundeigentum) und alles, was sich entweder gar nicht oder doch nicht ohne Veränderung seiner Natur von einem Orte zum andern schaffen läßt. Alles übrige ist bewegliches Gut. — b) Vertretbare und nichtvertretbare Sachen (res fungibiles, non fungibiles). Vertretbar (weil sie von einer andern Sache derselben Art vertreten werden können) heißen solche Sachen, bei denen es nicht auf das Individuum, sondern nur auf Qualität und Quantität ankommt (z. B. Geld, Getreide); die andern heißen nichtvertretbar.

2) Mit Bezug auf den Eigentümer unterscheidet man öffentliches und Privateigentum. Was einer vollkommenen Gesellschaft (dem Staate oder der Kirche) angehört, ist öffentliches, alles andere ist Privateigentum. — Das Privateigentum ist entweder individuelles oder gesellschaftliches. — Gehört das Eigentum einer Gesellschaft als solcher oder allen Gliedern der Gesellschaft gleichmäßig, so nennt man das positive Gütergemeinschaft; negative Gütergemeinschaft herrscht dann, wenn eine Sache, die niemandes Eigentum und herrenlos ist (res nullius), von jedem gebraucht oder benutzt werden kann.

3) Nach der Verschiedenheit des Zweckes unterscheidet man Genußgüter und Produktivgüter. Genußgüter sind solche, die zum unmittelbaren Gebrauch, z. B. zur Nahrung, dienen; Produktivgüter heißen jene, die zur Herstellung neuer Güter verwendet werden, wie Grund und Boden, alle Arten von Rohstoffen, Fabriken etc.

Anmerkung. — Das Eigentumsrecht ist nicht zu verwechseln mit dem Besitz, d. h. der Tatsache des Besitzes. Dieser begründet an und für sich kein Eigentumsrecht; denn dadurch z. B., daß ein Dieb eine Sache tatsächlich besitzt, wird er keineswegs Eigentümer. Doch kann der tatsächliche Besitz einer Sache unter gewissen Bedingungen rechtliche Wirkungen haben, wovon weiter unten die Rede sein wird.

Zweiter Abschnitt.

Widerlegung der das Eigentumsrecht leugnenden Theorien.[1]

Erstes Kapitel.

Kommunismus und Sozialismus.

§ 1. Erklärung der Begriffe.

1. Unter Kommunismus versteht man jedes volkswirtschaftliche System, das die Abschaffung des Privateigentums wenigstens bezüglich aller Produktionsmittel verlangt und dafür Gütergemeinschaft einführen will. Produktionsmittel heißen alle jene Güter, die zur Herstellung neuer Güter dienen. Von den verschiedenen Arten des Kommunismus erwähnen wir nur zwei als die wichtigsten:

1) Den negativen Kommunismus; er leugnet jedes Eigentumsrecht und stellt alle Güter gleichmäßig zu jedermanns Verfügung; dieses System zählt heute keine Anhänger mehr.

2) Den positiven Kommunismus; dieser will die materiellen Güter ganz oder teilweise an irgendein Gemeinwesen übertragen, das dann der eigentliche

[1]) Zur Darlegung und Widerlegung der kommunistischen Systeme vgl. Viktor Cathrein, Der Sozialismus[16] (Freiburg 1923); Joseph Biederlack, die soziale Frage[8] (Innsbruck 1913); Heinrich Pesch, Lehrbuch der Nationalökonomie (1905) 282 ff.

Eigentümer dieser Güter sein und deren Verwaltung und Verteilung übernehmen soll. Er kann dreifacher Art sein: a) Der extreme positive Kommunismus verlangt die Übertragung aller Güter an ein Gemeinwesen und die Einführung gemeinsamer Produktion und Benutzung dieser Güter. b) Der gemäßigte positive Kommunismus fordert nur die Abschaffung des Privateigentums an Produktivgütern (Arbeitsmitteln) und die Übertragung dieses Eigentums auf eine Gemeinschaft. Er ist wieder doppelter Art. α) Der Anarchismus befürwortet die Übertragung des Eigentums an Produktionsmitteln auf die voneinander unabhängigen föderativ verbundenen Arbeitergruppen oder auf die unabhängigen, föderativ verbundenen Gemeinden (Gemeindekommunismus). β) Der sozialistische Kommunismus oder einfachhin Sozialismus will alle Produktionsmittel in Gemeingut der Gesellschaft (des Staates) verwandeln und sowohl die Produktion als auch die Austeilung des Produktionsertrages planmäßig durch die Gesellschaft organisieren.

Vom eigentlichen Sozialismus zu unterscheiden ist der Gemeinde- oder Genossenschaftskommunismus, der die Produktivgüter an die von einander unabhängigen Gemeinden oder Arbeitergenossenschaften übertragen will. Ferner der Staatssozialismus, der nicht grundsätzlich die Berechtigung des Privateigentums an Produktionsmitteln leugnet, aber es dem Gutbefinden des Staates überläßt, wie weit er dieselben ins Gesamteigentum überführen will. Desgleichen ist vom eigentlichen Sozialismus zu unterscheiden der Ackersozialismus (Agrarsozialismus), der nicht alle Produktionsgüter, sondern nur Grund und Boden irgendwie verstaatlichen will.

2. Von dem Sozialismus ist der ebenerwähnte Anarchismus wesentlich verschieden. Er will zwar auch die Produktionsmittel in die verbündeten Arbeitergruppen oder allenfalls die verbündeten Gemeinden übertragen, verwirft aber jede mit Zwangsbefugnissen ausgerüstete Zentralgewalt; daher der Name Anarchismus, das hier nicht Unordnung oder Anarchie bedeutet. Ohne Zwangsgewalt hoffen sie das geordnete Zusammenwirken aller zu erreichen. Sie rechnen besonders auf das lebhafte Gefühl der Solidarität, das nach Abschaffung der Klassen und aller Herrschaftsverhältnisse die Menschheit beherrschen und bewirken werde, daß durch freie Übereinkünfte alle Verhältnisse zum Wohl der Gesamtheit geordnet werden.

Die Anarchisten verschmähen außerdem im Gegensatz zu den Sozialisten die politischen Mittel, um zu ihrem Ziele zu gelangen, z. B. Beteiligung an den Wahlen, an parlamentarischen Verhandlungen. Sie setzen ihr Vertrauen auf die Propaganda ihrer Ideen durch die Presse, durch öffentliche Versammlungen, von Mann zu Mann. Dieser Propaganda sollen auch die Attentate dienen, welche Schrecken verbreiten und die Aufmerksamkeit auf die anarchistischen Ideen lenken.

3. Die Sozialisten (sozialistische Kommunisten) wollen, wie schon angedeutet wurde, alle Produktionsmittel in Gemeingut der Gesellschaft (des Staates) verwandeln und sowohl die Produktion als die Verteilung des Produktionsertrages planmäßig durch den Staat organisieren. Weil die modernen Sozialisten diese Organisation auf demokratischer Grundlage verwirklichen wollen, nennen sie sich Sozialdemokraten und ihr System Sozialdemokratie. Die Sozialdemokratie ist demnach jenes volkswirtschaftliche System, das unveräußerliches gesellschaftliches Gemeineigentum aller Produktionsmittel einführen und die gesamte Produktion und Verteilung der wirtschaftlichen Güter durch den demokratischen Staat organisieren will. Obgleich sie zunächst ein wirtschaftliches System ist, da sie die Verstaatlichung bezw. Vergesellschaftung des Eigentums und die öffent-

liche Organisation der Gütererzeugung und Güterverteilung anstrebt, so greift sie doch auch tief in das politische, soziale und religiöse Gebiet ein, wie wir weiter unten sehen werden.

§ 2. Anfänge und Ausbreitung des Sozialismus.[1])

Obwohl uns schon im Altertum sozialistische Einrichtungen begegnen, z. B. in Kreta und Sparta und bei Plato, ist der Sozialismus doch im wesentlichen eine moderne Erscheinung, die uns in den heutigen Kulturländern mit hochentwickelter Industrie begegnet. Die Wurzeln des modernen Sozialismus liegen vor allem in der Entwicklung der Industrie und der damit zusammenhängenden wirtschaftlichen, politischen und religiösen Verhältnisse. Die technischen Erfindungen und die Entfesselung aller wirtschaftlichen Kräfte unter der Herrschaft der freien Konkurrenz brachten einen ungeahnten Aufschwung in Industrie und Handel, zugleich aber auch die häßliche Scheidung der Gesellschaft in eine verhältnismäßig kleine Zahl von überreichen Kapitalisten und eine ungeheure Zahl von Lohnarbeitern, eine Scheidung, die man durch den Gegensatz von Kapital und Arbeit zu charakterisieren pflegt. Namentlich ist das riesenhaft angewachsene und fluktuierende städtische Proletariat ein fast notwendiges Ergebnis der modernen Industrie. Dazu kam der materialistische Geist in hohen und niederen Kreisen, der, ohne Hoffnung auf ein besseres Jenseits, alles Sinnen und Trachten auf die irdischen Güter richtete, eine maßlose Habgier und Genußsucht entfesselte und alle Gesetze der Gerechtigkeit und Liebe mißachtete. So konnte eine feindselige Stimmung in den Kreisen der Besitzlosen gegen die Kapitalisten nicht ausbleiben und es bedurfte nur des Zunders, um die Erbitterung der Proletarier, der „Enterbten", zur hellen Flamme anzufachen.

Schon während der französischen Revolution traten sozialistische Bestrebungen zutage; doch gewannen dieselben erst unter der Restauration Bedeutung durch Charles Fourier (1772—1837) und besonders durch Graf Claude Henry de Saint-Simon (1761—1825), der sich den Grundsatz der liberalen Volkswirtschaftslehre aneignete, daß die Arbeit allein die Quelle alles Wertes sei und den Reichtum der Nation bewirke. Daraus folgerte er, daß die Arbeit den Maßstab für die gesellschaftlichen Einrichtungen abgeben und der Arbeiter von der letzten an die erste Stelle aufrücken müsse. Louis Blanc (1811—1882) verlangte, der Staat solle als Großproduzent auftreten und die Privatproduktion aus dem Felde schlagen. Er ist der erste, der das „Recht auf Arbeit" vertritt und zur Errichtung von Nationalwerkstätten für die Arbeiter auffordert. In Rußland ist Michael Bakunin (1814—1876) zu nennen. In Deutschland gilt Karl von Rodbertus-Jagetzow (1805 bis 1875) als der erste Vertreter des wissenschaftlichen Sozialismus. Nach seiner Lehre sind alle Güter nur als das Produkt der Arbeit anzusehen und kosten nichts als Arbeit. Ferdinand Lassalle (1825—1864) förderte als Agitator den Sozialismus mächtig; das „eherne Lohngesetz" war die Hauptwaffe, der er sich im Kampfe gegen den Kapitalismus bediente. Der eigentliche Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus ist Karl Marx (1818—1883).

Schon im Jahre 1847 verfaßte Karl Marx mit seinem Freund Friedrich Engels (1820—1896) im Auftrage des Bundes der Kommunisten das „Manifest der kommunistischen Partei", das bereits alle wesentlichen Ideen des Marxschen Systems im Keime enthält und mit dem Schlachtruf des modernen Sozialismus schließt: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" In das Jahr 1864 fällt die Gründung der ersten Internationale (Internationale Arbeiterassoziation). Unter Mitwirkung von Marx kam zu London eine Versammlung

[1]) Vgl. Cathrein, Der Sozialismus [16], 9 ff.

von Arbeitern verschiedener Nationen zustande, um über eine internationale Organisation der Arbeiter zu beraten. Es wurde ein Generalrat mit einem Präsidenten und je einem korrespondierenden Mitglied für die verschiedenen Nationen eingesetzt. Der von Marx eingereichte und vom Generalrat angenommene Statutenentwurf bezeichnet die ökonomische Emanzipation der Arbeiterklasse als das große Endziel der Partei, dem jede politische Bewegung unterzuordnen sei. Sie kämpft für die Vernichtung aller Klassenherrschaft. Diese erste Internationale löste sich schon im Jahre 1873 wieder auf.

In Deutschland begann die sozialistische Bewegung im Jahre 1864 durch die Gründung des „Allgemeinen deutschen Arbeitervereins" unter der Führung Ferdinand Lassalles. Im selben Jahre kam Wilhelm Liebknecht (1826—1900) im Auftrage von K. Marx nach Deutschland, um die Arbeiter im Sinne der Internationale zu organisieren. Im Verein mit August Bebel (1840—1913) gründete er eine neue Partei, die sich zu Eisenach (1869) als „Sozialdemokratische Arbeiterpartei" konstituierte und im Jahre 1875 auf dem Kongreß zu Gotha mit den Lassalleanern vereinigte. Die vereinte Partei nannte sich jetzt „Sozialdemokratische Arbeiterpartei Deutschlands" und nahm das sog. Gothaer Programm an. Auf dem Parteitag zu Erfurt (1891) wurde ein neues Programm, das sog. Erfurter Programm, aufgestellt, das den echten Marxismus zum Ausdruck bringen sollte.

Das Erfurter Programm galt bis zum Jahre 1921 als das offizielle Programm der deutschen Sozialdemokraten, aber tatsächlich wurde es bald von manchen Parteigenossen in wesentlichen Teilen nicht mehr festgehalten. Die in dem Programm behauptete stetig fortschreitende Verelendung der Arbeiter, die stetige Abnahme der Zahl der Besitzenden, die immer zunehmenden wirtschaftlichen Krisen, der immer unvermeidlicher werdende Zusammenbruch der Gesellschaft u. dgl. entspricht den Tatsachen nicht. Das haben die Revisionisten, besonders Eduard Bernstein, überzeugend nachgewiesen, und das führte zu Streitigkeiten in der Partei. Seit dem Ausbruch des Weltkrieges hat aber eine andere Ursache zur Spaltung geführt. Die Mehrheit der sozialdemokratischen Partei wollte stets die dem Vaterland zum Verteidigungskriege notwendigen Mittel (Kriegsbudget, Kriegskredite) bewilligen; die Minderheit dagegen verweigerte dieselben teilweise grundsätzlich, weil sie den Zusammenbruch der internationalen sozialistischen Verbrüderung fürchtete. Auf der Tagung zu Gotha (April 1917) konstituierte sie sich als eigene Partei unter dem Titel „Unabhängige sozial-demokratische Partei Deutschlands", während die alte Partei den früheren Namen „Sozialdemokratische Partei Deutschlands" beibehielt. Doch vereinigten sich später die gemäßigten Unabhängigen wieder mit der Sozialdemokratischen Partei, während die Extremen sich als „Kommunistische Partei" den russischen Bolschewisten anschlossen. Die Kommunisten sowohl als die Sozialisten erstreben dasselbe Endziel, nämlich die Vergesellschaftung aller Produktionsmittel und die planmäßige Organisation der Produktion durch die Gesamtheit, sie unterscheiden sich nur durch die Taktik. Die Kommunisten wollen das Endziel erreichen durch die gewaltsame Revolution und die Diktatur des Proletariats, die Sozialisten dagegen allmählich durch die Gesetzgebung in der demokratischen Republik. Das jetzt noch in Kraft bestehende Programm der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands wurde auf dem Parteitag zu Heidelberg im Jahre 1925 vereinbart. Es heißt darin: „Das Ziel der Arbeiterklasse kann nur erreicht werden durch die Verwandlung des kapitalistischen Privateigentums und der Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum. Die Umwandlung der kapitalistischen Produktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion wird bewirken, daß die Entfaltung und Steigerung der Produktivkräfte zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt und allseitiger Vervollkommnung wird."

§ 3. Der wissenschaftliche Sozialismus.

Karl Marx hat zuerst den Sozialismus wissenschaftlich zu begründen versucht. Als Beweismittel dienen ihm seine Mehrwerttheorie und seine materialistische Geschichtsauffassung.

1. Die Marxsche Mehrwerttheorie setzt seine Werttheorie voraus.

1) Die Tauschwerttheorie. — In einer kapitalistischen Gesellschaft haben alle Produkte den Charakter von Waren. Bei jeder Ware aber ist ein doppelter Wert zu unterscheiden: der Gebrauchswert und der Tauschwert; so hat z. B. das Brot Gebrauchswert, insofern es zur Nahrung dienen kann, und Tauschwert, insofern es gegen andere Waren umgetauscht oder verkauft werden kann. Der Gebrauchswert der Ware beruht nun nach Marx auf deren natürlichen (physikalischen, chemischen, mechanischen usw.) Eigenschaften, insofern sie durch diese geeignet ist, zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse zu dienen. Der Tauschwert der Waren besteht dagegen in dem Verhältnis, in dem Gebrauchsgüter verschiedener Art sich gegeneinander austauschen lassen; so kann man zu B. x Scheffel Weizen austauschen gegen y Ellen Seide oder gegen z Gramm Gold. Im Verkehr ist also x Scheffel Weizen = y Ellen Seide = z Gramm Gold. Diese Gleichung beweist, daß die drei verschiedenen Gegenstände etwas in sich enthalten müssen, wodurch sie gleich sind und deshalb als gleich gegeneinander ausgetauscht werden. Dieses allen Tauschwaren als solchen Gemeinsame kann aber nicht in den natürlichen Eigenschaften jener Waren bestehen; denn durch diese sind sie sehr verschieden. Der Tauschwert der Waren liegt also nicht in ihren natürlichen Eigenschaften und somit auch nicht in ihrem Gebrauchswert. Der Gebrauchswert ist zwar der Träger des Tauschwertes, insofern nur ein nützliches Ding Tauschwert haben kann; innerlich ist aber der Tauschwert unabhängig vom Gebrauchswert. Der Tauschwert enthält „kein Atom Gebrauchswert“.[1]) Bestimmt aber der Gebrauchswert nicht den Tauschwert, so bleibt nur noch die menschliche Arbeit als die tauschwertbildende Substanz übrig. Haben also Waren denselben Tauschwert, so enthalten sie auch dasselbe Quantum menschlicher Arbeit, und zwar nicht menschlicher Arbeit dieser oder jener Art, z. B. Schreiner- oder Schusterarbeit, sondern menschlicher Arbeit überhaupt, oder, wie Marx sich ausdrückt, abstrakt menschlicher Arbeit. Eine Ware hat also nur Tauschwert, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihr „vergegenständlicht“, „materialisiert“ oder „kristallisiert“ ist.

Wendet man ein, nach dieser Theorie müsse die von einem weniger geschickten Arbeiter angefertigte Ware mehr Wert haben als die gleiche von einem geübten und tüchtigen Arbeiter hergestellte Ware, weil jener mehr Zeit auf die Herstellung der Ware verwandte, so erwidert Marx, der Tauschwert der Ware hange nicht von dem Arbeitsquantum oder der Arbeitszeit dieses oder jenes Menschen ab, sondern von der Arbeitszeit, die nach der jeweiligen Vollkommenheit der Arbeitswerkzeuge von einem mit Durchschnittsgeschicklichkeit und Durchschnittsfleiß schaffenden Arbeiter darauf verwendet werden müsse. Das ist die Marxsche Werttheorie, aus der er seine Lehre vom Mehrwert ableitet.

2) Die Mehrwerttheorie. — Unter den jetzigen Produktionsverhältnissen ist die Arbeitskraft des Lohnarbeiters zur Ware geworden. Da der Arbeiter selbst keine Produktionsgüter besitzt, ist er genötigt, seine Arbeitskraft als Ware auf den Markt zu bringen. Wie bei jeder Ware, ist auch bei der Arbeitskraft Tauschwert und Gebrauchswert zu unterscheiden. Der Tauschwert der Arbeitskraft ist bestimmt durch die zu ihrer Produktion oder Reproduktion notwendige Arbeitszeit und löst sich auf in den Tauschwert einer

[1]) Vgl. Karl Marx, Das Kapital I [4] 4; Cathrein, Der Sozialismus [16], 162 ff.

bestimmten Summe von Lebensmitteln, deren der Arbeiter zu seiner Erhaltung bedarf. Außer dem Tauschwert hat aber die Arbeitskraft einen Gebrauchswert, „die den Arbeiter nichts kostet, aber dem Kapitalisten viel einbringt". Was der Kapitalist bezahlt, ist der Tauschwert der Arbeitskraft, was er aber eigentlich haben will, ist „der spezifische Gebrauchswert dieser Ware (der Arbeitskraft), Quelle von Werten zu sein und von mehr Wert, als sie selbst hat.[1]) Das ist der spezifische Dienst, den der Kapitalist von ihr erwartet." Der Geldbesitzer bezahlt den Tageswert der Arbeitskraft, ihm gehört daher ihr Gebrauch während des ganzen Tages. „Der Umstand, daß die tägliche Erhaltung der Arbeitskraft nur einen halben Tag kostet, obgleich die Arbeitskraft einen ganzen Tag wirken, arbeiten kann, daß daher der Wert, den ihr Gebrauch während eines Tages schafft, doppelt so groß ist als ihr eigener Tageswert, ist ein besonderes Glück für den Käufer, aber durchaus kein Unrecht gegen den Verkäufer." [2])

Beträgt z. B. der Wert der Lebensmittel, deren der Arbeiter gewöhnlich an einem Tage bedarf, 3 Mark, so ist dies der Tauschwert der Arbeitskraft, also auch der Tageslohn, den er dafür erhält. Einen Teil der Arbeitszeit, z. B. 5 Stunden, verwendet der Arbeiter dazu, den Wert, den er in Form von Geld (3 Mark) erhält, in anderer Form zu produzieren und so seinen Lohn abzuverdienen. Diesen Teil der Arbeitszeit nennt Marx die notwendige Arbeitszeit. Wäre der Arbeiter nur während dieser Zeit tätig, so würde der Kapitalist keinen Mehrwert erzielen. Er würde nur den Preis, den er dem Arbeiter als Lohn bezahlt, in einer andern Form wiedererhalten. Es muß ihm also daran liegen, die Zeit der Arbeit über die notwendige Arbeitszeit zu verlängern. „Diese zweite Periode des Arbeitsprozesses, die der Arbeiter über die Grenzen der notwendigen Arbeit hinaus schanzt, kostet ihn zwar Arbeit..., bildet aber keinen Wert für ihn. Sie bildet Mehrwert, der den Kapitalisten mit allem Reiz einer Schöpfung aus nichts anlacht."

Hier haben wir nun das Geheimnis der Plusmacherei. Der Mehrwert ist wesentlich „ohne Äquivalent angeeigneter Wert" oder „Materiatur... unbezahlter fremder Arbeit". Dieser Mehrwert wird nun vom Kapitalisten zu Erreichung von neuen Mehrwerten verwendet, und verwandelt sich so in Kapital; das Kapital ist „Mehrwert heckender Wert". Dem Kapitalisten liegt nun daran, den Mehrwert möglichst zu steigern, deshalb sucht er die Arbeitsdauer über die notwendige Arbeitszeit hinaus möglichst zu verlängern, den Lohn der Arbeiter möglichst herabzudrücken u. dgl. Aber gerade dadurch, daß das Kapital sich immer mehr in den Händen weniger ansammelt und die Zahl und das Elend der besitzlosen Proletarier wächst, führt die heutige kapitalistische Gesellschaft unvermerkt in die sozialistische Gesellschaft hinein. Um dies zu zeigen, bedient sich Marx der materialistischen Geschichtsauffassung.

2. Die materialistische Geschichtsauffassung. — Von Hegel hat Marx die Auffassung übernommen, daß der ganze Weltverlauf ein großer Entwicklungsprozeß sei mit unaufhörlichem Entstehen und Vergehen. Während aber Hegel von Ideen ausgeht und die Weltentwicklung als einen logischen Prozeß von Ideen auffaßt, huldigt Marx der materialistischen Weltanschauung, die nichts als Stoff und Bewegung kennt, und baut auf dieser Grundlage seinen Entwicklungsprozeß auf. Auch der Mensch ist ein Produkt dieses Prozesses und unterliegt seinen Gesetzen. Die Entwicklung in der menschlichen Gesellschaft vollzieht sich aber nicht auf Grund von Ideen, sondern auf Grund der

[1]) Wenn Marx von Wert ohne Zusatz redet, versteht er darunter immer den Tauschwert.

[2]) Marx a. a. O. 156—157.

wirtschaftlichen Verhältnisse. Das ist das Neue in der Marxschen Auffassung vom Entwicklungsprozeß der menschlichen Gesellschaft.

Die wirtschaftlichen Verhältnisse, die Art und Weise der Produktion und des Austausches der Produkte, ändern sich fortwährend von Epoche zu Epoche; jede neue Epoche zieht eine entsprechende Änderung in dem ideologischen Überbau, d. h. in den Anschauungen über Moral, Religion, Philosophie, Recht und Politik nach sich. Die wirtschaftlichen Verhältnisse bestimmen also im letzten Grunde die Kulturentwicklung und die Menschheitsgeschichte. Die Ideen über Moral, Religion, Politik usw. sind nur die Art und Weise, wie sich die ökonomischen Verhältnisse in den Köpfen der Menschen widerspiegeln. Die ökonomischen Verhältnisse entwickeln sich aber durch Ausbildung von Klassengegensätzen, die zu sozialen Klassenkämpfen und schließlich zum Zusammenbruch der bestehenden Gesellschaftsverhältnisse und zur Bildung einer neuen höheren Gesellschaftsordnung führen.

Auf der heutigen kapitalistischen Wirtschaftsstufe haben wir die Klassengegensätze zwischen Kapitalisten und besitzlosen Lohnarbeitern. Durch das Monopol der Produktionsgüter in den Händen der Kapitalisten gelingt es diesen, die arbeitenden Klassen immer mehr auszubeuten. Nun beginnt aber der Kampf unter den Kapitalisten. Die kleinen Kapitalisten werden jetzt auch ihrerseits von den Großkapitalisten expropriiert, bis schließlich nur wenige überreiche und übermächtige Kapitalisten der großen Masse der enterbten Proletarier gegenüberstehen. Der Zustand wird immer unerträglicher, bis endlich das Proletariat die Diktatur ergreift, die Kapitalisten expropriiert, die Produktionsmittel in gesellschaftliches Eigentum und die Warenproduktion in sozialistische, für und durch die Gesellschaft betriebene Produktion verwandelt. Durch die gesellschaftliche Produktion wird die gesellschaftliche Arbeit zu einer Quelle der höchsten Wohlfahrt für alle.

Zweites Kapitel.

Widerlegung des Sozialismus.

§ 1. Unwissenschaftlichkeit des wissenschaftlichen Sozialismus.

Lehrsatz 51. Der wissenschaftliche Sozialismus stützt sich auf falsche Voraussetzungen.

Die Grundlagen, auf denen der wissenschaftliche Sozialismus ruht und mit denen er als wissenschaftliches System steht oder fällt, sind die obenerwähnte Marxsche Werttheorie und die materialistische Geschichtsauffassung.

Erster Teil: Die Marxsche Werttheorie ist verfehlt.[1])

Beweis. — Nach Marx bestimmt den Tauschwert einer Ware in keiner Weise ihr Gebrauchswert, sondern einzig und allein die in ihr enthaltene menschliche Arbeit. Der Beweis für diese Behauptung lautet: Der Tauschwert ist etwas allen Waren Gemeinsames. Nun gibt es aber nichts allen Waren Gemeinsames als die in ihnen „vergegenständlichte" abstrakt menschliche Arbeit; denn nach ihren natürlichen Eigenschaften sind die Waren voneinander verschieden.

Daß der Tauschwert etwas allen Waren Gemeinsames ist, ist richtig; sie könnten ja sonst in bezug auf ihren Wert nicht verglichen werden. Ist es aber wahr, daß dieses Gemeinsame die menschliche Arbeit und nur diese ist? Diese Behauptung hätte jedenfalls eines Beweises bedurft, wird aber von Marx nicht bewiesen, sondern als selbstverständlich angenommen, obschon sie das keineswegs evident ist; ja sie ist nicht wahr. Denn was den

[1]) Vgl. Cathrein, Der Sozialismus [16] 131 ff.

Tauschwert einer Ware vor allem bestimmt, ist ihr Gebrauchswert, d. h. die Tauglichkeit zur Befriedigung irgendeines Bedürfnisses der Menschen. Mögen die Güter, die ausgetauscht werden, in ihren natürlichen Eigenschaften noch so verschieden sein, darin kommen sie alle überein, daß sie geeignet sind, irgendeinem Bedürfnisse der Menschen abzuhelfen. Unter dieser Rücksicht der Brauchbarkeit oder Tauglichkeit, unsern Bedürfnissen abzuhelfen, vergleichen wir verschiedene Gegenstände miteinander und stellen den einen über den andern oder stellen sie einander gleich. Bei gleichem Bedürfnis wird unter sonst gleichen Bedingungen der Tauschwert zweier Waren der gleiche sein; je größer das Bedürfnis, desto größer der Tauschwert; eine Sache aber, für welche die Menschen gar keinen Gebrauch haben, hat ebendeshalb auch keinen Tauschwert.

Marx ist also im Irrtum, wenn er behauptet, das allen Waren Gemeinsame sei einzig und allein die in ihnen enthaltene „kristallisierte" menschliche Arbeit. Die Eigenschaft, die den Tauschwert vor allem begründet und bestimmt, die Grundbedingung des allen Waren gemeinsamen Tauschwertes, ist ihre Brauchbarkeit. — Damit wird nicht geleugnet, daß auch die menschliche Arbeit auf den Tauschwert der Ware einen Einfluß ausübe. Diese kommt jedoch meistens nur insofern in Betracht, als sie die Brauchbarkeit der Ware erhöht — Allerdings gibt es auch Gebrauchsgüter, die keinen Tauschwert haben, z. B. Luft, Wasser, das Tageslicht. Daraus folgt aber nicht, daß die Dinge, die Tauschwert haben, diesen nicht wenigstens zum Teil und vorzugsweise ihrem Gebrauchswerte verdanken, sondern nur, daß zum Tauschwerte noch andere Bedingungen hinzutreten müssen.[1])

Mit der Werttheorie von Marx fällt nun auch seine Theorie vom Mehrwert, von der fortschreitenden Ausbeutung usw. Denn das sind nur Folgerungen aus seiner auf die Arbeitskraft angewandten Werttheorie.

Zweiter Teil: Die materialistisch-sozialistische Geschichtsauffassung ist unhaltbar.

Beweis. — In der materialistischen Geschichtsauffassung von Marx lassen sich vier Hauptgedanken unterscheiden: 1. die materialistische Auffassung des Menschen; 2. der naturnotwendige Wechsel aller Begriffe und Grundsätze in der menschlichen Gesellschaft; 3. der bestimmende Einfluß der Volkswirtschaft auf diese Begriffe und Grundsätze; 4. die Entwicklung der Volkswirtschaft durch wirtschaftliche Gegensätze und Klassenkämpfe. — Alle diese Behauptungen, die in ihrer Gesamtheit die materialistisch-sozialistische Geschichtsauffassung ausmachen, sind ebenso viele Irrtümer.

1. Die materialistische Auffassung des Menschen. — Die Vertreter des wissenschaftlichen Sozialismus halten es für ausgemacht, daß alles Existierende mit Einschluß des Menschen nichts als Materie sei. Dementsprechend leugnen sie die Geistigkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele, die natürliche Bestimmung des Menschen für eine jenseitige ewige Glückseligkeit und halten den Menschen nur für ein höher organisiertes Tier. Da sie ferner die Materie als ewig und unerschaffen ansehen, so leugnen sie das Dasein eines persönlichen Gottes, der die Welt erschaffen hat, erhält und durch seine Vorsehung regiert; kurz, sie leugnen so ziemlich alle Grundwahrheiten der gesunden Philosophie und stellen die entgegengesetzten Irrtümer als unantastbare dogmatische Sätze hin.

2. Der naturnotwendige beständige Wechsel der menschlichen Begriffe und Anschauungen. — Nach der sozialistischen

[1]) Schon Aristoteles (Ethic Wicum 5, 8) und der hl. Thomas (In 5 Eth. ect. 9) lehren ausdrücklich, daß das gemeinsame Maß aller Tauschwerte das Bedürfnis, d. h. die Tauglichkeit zur Befriedigung eines Bedürfnisses der Menschen, sei Vgl. Cathrein, Der Sozialismus [16], S. 140.

Geschichtsauffassung sind alle menschlichen Verhältnisse, Ideen und Grundsätze auf dem Gebiete des wirtschaftlichen, politischen, sozialen, rechtlichen, sittlichen, religiösen Lebens einem steten Wechsel und unausgesetzter Veränderung unterworfen. Ewige, unwandelbare Wahrheiten gibt es nicht. Die ganze ideelle Ordnung wird in jeder neuen Epoche der Menschheit durch eine neue ersetzt. Eine Ausnahme machen nur die mathematischen Wissenschaften.

1) Auch diese Behauptung setzt den krassesten Materialismus voraus. Denn gibt es einen persönlichen, ewigen, unveränderlichen Gott, so muß es auch Urteile und Grundsätze geben, die der Natur und den Eigenschaften Gottes Ausdruck verleihen und ebendeshalb ewige, unwandelbare Wahrheiten sind. Wenn ferner Gott der Schöpfer der Welt und des Menschen ist, so gibt es auch notwendige Beziehungen zwischen Gott und seinen Geschöpfen. Diese Beziehungen lassen sich in Form von Urteilen ausdrücken und sind ebenso unwandelbar wahr, wie es ewig und unwandelbar wahr ist, daß Gott die Welt erschaffen hat. Für den Menschen insbesondere gibt es sittliche und religiöse Pflichten, die sowenig aufhören können wie die Tatsache, daß er ein vernünftiges, freies Wesen ist und daß er von Gott erschaffen wurde.

2) Ähnliches gilt von vielen andern Wahrheiten, z. B. von den Grundprinzipien alles Seins und Denkens. Oder glauben die Verteidiger des wissenschaftlichen Sozialismus, das Prinzip vom Widerspruch werde in einer späteren volkswirtschaftlichen Epoche aufhören, wahr zu sein? Aber dann könnte ja in jener Epoche der ganze wissenschaftliche Sozialismus unwahr sein! Und wenn das Kausalitätsprinzip jemals seine Wahrheit verlieren könnte, dann wäre es unwahr, daß der Stand der Volkswirtschaft für alle andern menschlichen Verhältnisse maßgebend und bestimmend sei. Die Behauptung von dem ständigen Wechsel aller menschlichen Ideen und Grundsätze, die einen integrierenden Teil der materialistischen Geschichtsauffassung ausmacht, ist demnach eine unanfechtbare Selbstwiderlegung des wissenschaftlichen Sozialismus.[1])

3. Die Abhängigkeit aller menschlichen Verhältnisse vom jeweiligen Stande der Volkswirtschaft. — Die Sozialisten behaupten, die Volkswirtschaft, d. h. die Produktion und der Umsatz der Bedarfsgüter, sei die einzige bestimmende Ursache der Umgestaltung und Umkehrung aller Anschauungen in der menschlichen Gesellschaft. Marx schränkt diese Behauptung nicht etwa auf eine bestimmte Epoche der Weltgeschichte ein, sondern will sie von allen Zeiten und von der Entwicklung der gesamten Menschheit verstanden wissen. Sie ist aber gänzlich unhaltbar:

1) Auch hier widerlegt der wissenschaftliche Sozialismus sich selbst. Wie stimmt die Behauptung, daß die Volkswirtschaft für alle menschlichen Verhältnisse und für alle Wahrheit bestimmend sei, mit dem andern eben besprochenen Satze überein, daß es außer den mathematischen Wahrheiten keine unwandelbaren Wahrheiten gebe? Oder ist etwa der Satz von dem maßgebenden Einflusse der Volkswirtschaft eine mathematische Wahrheit?

2) Die Volkswirtschaft, die sich nur mit materiellen Gütern befaßt, zur ausschließlichen Ursache aller gesellschaftlichen Umwälzungen machen, heißt die menschliche Natur gänzlich verkennen, das Niedere im Menschen zum Höheren und Herrschenden machen oder vielmehr den Menschen in das Tierreich hinabziehen. Für jeden, der dem Menschen eine geistige Seele und geistige Fähigkeiten zuerkennt, die nach übersinnlichen Gütern streben, ist es von vornherein klar, daß die höheren Güter, wenn sie auch nicht ausschließlich das Wollen und Handeln des Menschen bestimmen, wenigstens einen mächtigen, maßgebenden

[1]) Über die Relativität der Wahrheit vgl. I[4] 307 ff.

Einfluß auf die Gestaltung der materiellen Verhältnisse der Völker ausüben müssen.

3) Deshalb weiß auch die Geschichte nichts von dem vorgeblichen allein bestimmenden Einflusse der ökonomischen Verhältnisse auf die religiös-sittlichen Anschauungen im Leben der Völker; sie lehrt im Gegenteil, daß die religiös-sittlichen Ideen die Ursache tiefgehender wirtschaftlicher Umwälzungen gewesen sind. Bei den Israeliten z. B. richtete sich das ganze wirtschaftliche und soziale Leben nach den religiösen Anschauungen. Das Christentum war sicherlich keine Folge der volkswirtschaftlichen Zustände im römischen Kaiserreich. Die Kreuzzüge, die auf die Kulturentwicklung des Abendlandes einen mächtigen Einfluß ausgeübt, hatten ihren Grund nicht in den wirtschaftlichen Verhältnissen der damaligen Zeit. Auch die mohammedanische Religion hat überall, wo sie festen Fuß faßte, alle andern Verhältnisse und nicht zum mindesten die ökonomischen beeinflußt. Die Geschichte weiß nichts von der allein ausschlaggebenden Stellung, die der Marxismus der Volkswirtschaft zuweist; sie bezeugt vielmehr, daß es meistens die religiös-sittlichen Ideen waren, die den Entwicklungsgang der Menschheit bestimmt haben.

4. Die Entwicklung der Volkswirtschaft durch wirtschaftliche Gegensätze. — Nach Marx hat sich die geschichtliche Entwicklung in wirtschaftlichen Gegensätzen und durch Klassenkämpfe vollzogen. Während nämlich die Produktionsbedingungen sich fortwährend, wenn auch nur unmerklich ändern, bleibt die Gesellschaftsordnung der früheren Periode noch bestehen, obwohl sie zu den neuen Produktionsbedingungen nicht mehr paßt. Dieses Mißverhältnis macht sich allmählich fühlbar. Man sieht ein, daß die bestehenden gesellschaftlichen Einrichtungen sich überlebt haben. Die Mittel zu ihrer Beseitigung sind mit den veränderten Produktionsverhältnissen gegeben.

Daß in der Geschichte der Menschheit auch Klassenkämpfe vorkommen, wird niemand leugnen. Unwahr aber ist es, daß die Geschichte bisher eine Geschichte von Klassenkämpfen gewesen sei, und daß die Klassenkämpfe, wo sie, wie in Griechenland und Rom, vereinzelt vorkamen, einen bedeutenden Einfluß auf die Entwicklung jener Völker gehabt hätten. Die ganze morgenländische Geschichte des Altertums erzählt uns von Klassenkämpfen nur wenig, um so mehr aber von nationalen Kämpfen. Später finden wir als Hauptfaktoren der gesellschaftlichen Entwicklung die nationalen Kämpfe der Griechen und Perser, der Griechen und Mazedonier, der Griechen und Römer, der Römer und Karthager, der Römer mit den nordischen Völkern. Ebensowenig berichtet die Geschichte Indiens von Klassenkämpfen. Haben dergleichen Kämpfe, wo sie überhaupt vorkamen, auf die Entwicklung von Wissenschaft und Kunst und auf den Gang der Kultur bestimmend eingewirkt? Sind die modernen Erfindungen auf Klassenkämpfe zurückzuführen?

Die beiden Grundlagen des wissenschaftlichen Sozialismus, die Werttheorie und die materialistische Geschichtsauffassung, haben sich also als unhaltbar erwiesen. Auch die von Marx auf Grund seiner Theorie vorausgesagte wirtschaftliche Entwicklung ist nicht eingetroffen, wie selbst viele Sozialisten offen anerkennen. [1])

§ 2. Praktische Unmöglichkeit des Sozialismus.

I. Die sozialistische Zukunftsgesellschaft in der Phantasie.

Denken wir uns, durch Expropriation der Kapitalisten seien alle Produktionsmittel Gemeingut geworden, die sozialistische Gesellschaft auf demokratischer Grundlage sei ins Leben getreten. Der Staat ist nun unwiderruflich alleiniger

[1]) Vgl. hierüber Cathrein, Der Sozialismus [16], S. 150 ff.

Eigentümer des Bodens, der Fabriken, der Gebäulichkeiten, der Maschinen und sämtlicher Arbeitsmittel. Wir sagen der sozialistische „Staat"; denn was der Sozialismus anstrebt, ist die Beseitigung der bestehenden „Produktionsanarchie", die ja die einzige Quelle aller wirtschaftlichen Schäden sein soll, und die Einrichtung einer planmäßig geleiteten, mithin einheitlichen Produktion. Dieser Zweck kann aber nur erreicht werden, wenn der ganze Staat (etwa das einstige Königreich Preußen) für das gesamte zuständige Territorium alleiniger Besitzer der Arbeitsmittel und Verteiler der Arbeit und des Arbeitsertrages ist. Zwar schließt der sozialistische Staat die Einteilung in Provinzen, Bezirke und Gemeinden, wie sie in unsern Staaten gebräuchlich ist, nicht aus; doch können diese nur als Glieder des Ganzen betrachtet werden, die unter der obersten staatlichen Behörde stehen. Wir dürfen uns daher die sozialistische Zukunftsgesellschaft vorstellen als einen Staat, wie er heute besteht, nur müssen wir an die Stelle des Monarchen das souveräne Volk oder einen vom Volk gewählten Zentralausschuß setzen, der die Leitung des gesamten Wirtschaftslebens in Händen hat. Das Volk wählt seine Beamten und beaufsichtigt sie; es ist sein eigener Gesetzgeber und Richter. Die Standesunterschiede und alle damit verbundenen Privilegien sind abgeschafft; es gibt nur mehr Arbeiter, die sich in allen Dingen einer absoluten Rechtsgleichheit erfreuen.

Der vom Volke gewählte Zentralausschuß bestimmt den Plan der Wirtschaft, die Qualität und die Quantität aller zu produzierenden Waren. Er ist es auch, der direkt oder indirekt jedem die Arbeit anweist, die er zu leisten hat. Natürlich kann es niemand gestattet sein, sich an der gemeinsamen Arbeit vorbeizudrücken; aber das fällt auch niemand ein; denn im sozialistischen Zukunftsstaate gibt es nur wenig Arbeit, und überdies ist die Arbeit eine Lust geworden. Ein Teil des gesellschaftlichen Gesamtproduktes wird zu neuer Produktion verwendet, der übrige Teil ist ausschließlich für den Genuß bestimmt, gelangt zur Verteilung und wird Privateigentum. In bezug auf den bei der Verteilung anzulegenden Maßstab unterscheidet Marx zwei kommunistische Perioden.

In der ersten Periode, die unmittelbar auf die kapitalistische Mißwirtschaft folgt, werden der kommunistischen Gesellschaft noch manche Mängel anhaften. Zwar haben die Klassenunterschiede schon aufgehört, man wird aber noch genötigt sein, ein gewisses Recht auf Ungleichheit zu dulden, d. h. die ungleiche individuelle Begabung und Leistungsfähigkeit als natürliche Privilegien anzuerkennen. In dieser Periode wird daher die Arbeitsleistung als Maßstab der Verteilung angelegt. Nach Abzug dessen, was für die allgemeinen Bedürfnisse notwendig ist, wird vom Gesamtertrag jedem Arbeiter so viel gegeben, als der von ihm geleisteten Arbeit entspricht. Die Verteilung wird in der Weise vorgenommen, daß jeder Arbeiter einen Schein erhält, der angibt, wieviel Arbeit er geleistet hat. Beim Vorzeigen dieses Scheines wird dann dem Arbeiter aus den öffentlichen Magazinen soviel an Genußmitteln verabfolgt, als gleichviel Arbeit kostet; so erhält er dasselbe Quantum Arbeit, das er der Gesellschaft gegeben, in anderer Form zurück. In der zweiten Periode der kommunistischen Gesellschaft hat der einzelne als solcher kein Anrecht mehr auf das Produkt der Gesamtarbeit und erhält nur nach seinen Bedürfnissen. Jeder ist zu jeder Arbeit befähigt, und mit der Beseitigung der Arbeitsteilung, die nur eine Folge der ungleichen Befähigung der Individuen war, ist auch der Gegensatz zwischen geistiger und körperlicher Arbeit ausgeglichen.

Es wird nämlich, wie Bebel uns verrät, für die harmonische Ausbildung der Menschen gesorgt werden; „man wird alles tun, um möglichst vollkommen ausgebildete Menschen zu erziehen"; „einen Unterschied zwischen ... Intelligenten und Dummen gibt's nicht"; „die künftige Gesellschaft ... wird Gelehrte und Künstler jeder Art in ungezählter Menge besitzen"; „es wird eine Ära für

Künste und Wissenschaften entstehen, wie sie die Welt nie gesehen hat, und dementsprechend werden die Schöpfungen sein, die sie erzeugt". Infolge des Großbetriebs wird auch der Produktionsertrag immer reichlicher ausfallen, und es wird das Menschenmögliche geschehen, um allen das Leben möglichst angenehm zu machen. Wie in den Städten, so wird es auch auf dem Lande „Bildungsanstalten, Museen, Theater, Konzertsäle, Bibliotheken, Gesellschaftslokale usw." [1]) geben. Der sozialistische Himmel ist fertig.

II. Die sozialistische Zukunftsgesellschaft in der Wirklichkeit.

Lehrsatz 52. Die von den Sozialisten geplante wirtschaftliche Ordnung ist praktisch unmöglich.

Eben haben wir die wissenschaftliche Unhaltbarkeit des Sozialismus nachgewiesen; jetzt wollen wir sehen, ob sich die sozialistische Theorie in Wirklichkeit umsetzen läßt. Wir betrachten den Sozialismus nur als wirtschaftliches System, sehen also von jenen Zielen ab, die er neben den wirtschaftlichen Zielen erstrebt. Diese wirtschaftlichen Ziele fassen wir aber nicht in ihrer Sonderung, sondern in ihrem systematischen Zusammenhange mit Einschluß der Mittel, ohne die sie nicht erreicht werden können. Wenn wir nun die praktische Möglichkeit der sozialistischen Wirtschaftsordnung in Abrede stellen, so wollen wir damit nicht leugnen, daß diese in kleinem Stile mit Gewalt durchgeführt und vorübergehend aufrechterhalten werden könne; wir behaupten nur, daß sie als stabile Einrichtung auf die Dauer nicht bestehen kann. Wir nehmen ferner den Sozialismus, wie er sich gibt, als eine auf demokratischer Grundlage organisierte Gesellschaft.

Beweis. — Das wirtschaftliche Programm des Sozialismus läßt sich in folgende drei Forderungen zusammenfassen: Vergesellschaftung des Eigentums an allen Produktivmitteln, Organisation der Produktion durch die Gesellschaft als solche und Verteilung des Produktionsertrages durch die Gesellschaft. Diese Forderungen sind aber undurchführbar. [2])

1. Die Vergesellschaftung des Eigentums an Produktivmitteln. — Nach dem Sozialismus sollen nur Genußmittel als Entgelt für geleistete Arbeit Privateigentum werden, alle Produktivmittel aber, also nicht nur Grund und Boden, sondern auch alle Rohstoffe, Fabriken, Maschinen, Werkzeuge, sollen ausschließliches Eigentum der Gesellschaft sein.

So einfach und leicht die theoretische Unterscheidung zwischen Produktivgütern und Gebrauchsgütern ist, so ist doch in sehr vielen Fällen die praktische Bestimmung, ob dieser oder jener Gegenstand als Produktivgut oder als Gebrauchsgut anzusehen sei, schwierig, ja unmöglich, weil die meisten Güter je nach dem Zwecke des Besitzers der Produktion oder dem Gebrauche dienen können. Die notwendige Folge davon ist, daß man entweder alle Güter, die sich irgendwie zur Produktion verwenden lassen, der Gesamtheit vorbehält, oder daß man

[1]) Die Frau [50] 405 455 usw., bei Cathrein, Sozialismus [16] 290 ff.

[2]) Wir berücksichtigen hier den Sozialismus, wie er in den sozialistischen Programmen fast aller Länder gekennzeichnet ist. Einige Revisionisten haben die Forderung, daß alle Produktionszweige vergesellschaftet werden sollen, fallen lassen. Sie wollen, wie sie sagen, die Privatinitiative nicht ganz unterbinden, sondern bis zu einem gewissen Grade Privatunternehmungen mit Privatkapital bestehen lassen. Aber damit geben sie den Sozialismus im wesentlichen preis und fallen in die Anarchie der heutigen Produktion, über welche die Sozialisten klagen. Denn wie kann von einer planmäßigen Produktion der Gesamtheit die Rede sein, wenn in irgendwelchem nennenswerten Maße freie Privatunternehmungen mit Privatkapital bestehen? Und woher nehmen diese Privatgeschäfte ihre Arbeitskräfte und die Kunden, an die sie ihre Waren absetzen. Vgl. Cathrein, Sozialismus [16], S. 240 ff.

ihre produktive Verwertung untersagt und den Gebrauch überwacht. Die erste Maßregel würde eine unerträgliche Bevormundung bedeuten, die zweite würde die weitestgehende polizeiliche Überwachung erfordern; in beiden Fällen wäre es um die vielgepriesene Freiheit und Glückseligkeit im sozialistischen Staate geschehen.

2. Die Organisation der Produktion durch die Gesellschaft. — Soll die Gesellschaft als solche die Produktion einheitlich organisieren, so muß sie ein Dreifaches leisten: sie muß den gesamten Bedarf an Produktiv- und Gebrauchsgütern bestimmen; sie muß ferner die Arbeitskräfte in geeigneter Weise verteilen; endlich muß sie entscheiden, welche Personen für die verschiedenen Arbeitszwecke verwendet werden sollen. Das alles hat die Gesellschaft oder in deren Vertretung die Zentralbehörde zu leisten. Wird sie sich dieser Aufgabe entledigen können?

1) Die Bedarfsbestimmung. — Bevor die Zentralbehörde mit der Produktion beginnen kann, muß sie natürlich wissen, was und wieviel in jeder Art von Gütern zu produzieren ist. Wie will sie nun die Menge und die Arten des Bedarfes bestimmen? Wird sie nur die Kopfzahl der Bevölkerung berücksichtigen und sich die Entscheidung vorbehalten, was und wieviel der einzelne essen und trinken, wie er sich kleiden und in seiner Wohnung einrichten soll? Das wäre eine Knechtschaft, wie man sie in der kapitalistischen Gesellschaft nicht gekannt und die im sozialistischen Staate ganz undenkbar ist. Man muß es also den einzelnen oder wenigstens der einzelnen Familie überlassen, ihren Bedarf nach Qualität und Quantität selbst anzugeben. Jede Familie muß demnach alle ihre großen und kleinen Bedürfnisse den Gemeindebeamten zur Kenntnis bringen. Diese fertigen eine Gemeindebedürfnisliste an und senden sie in Abschrift an die Zentralbehörde. Da sich aber die Bedürfnisse nicht für ein ganzes Jahr, sondern höchstens für eine Woche voraussehen lassen, so wird sich der interessante Vorgang alle Wochen wiederholen. Ein ganzes Heer von Schreibern wird notwendig sein, um die Arbeit zu bewältigen. Die einzelnen Familien aber werden in die keineswegs angenehme Notwendigkeit versetzt, alle ihre inneren Angelegenheiten den Gemeindebeamten auf Diskretion mitzuteilen.

2) Die Verteilung der Arbeitskräfte. — Die Bedarfsbestimmung stößt, wie wir gesehen haben, auf große Schwierigkeiten; doch nehmen wir einmal an, diese seien überwunden und die Zentralbehörde sei über die Bedürfnisse der einzelnen Gemeinden richtig informiert. Nun kann die Produktion beginnen. Aber wie steht es mit den Arbeitskräften? Die Arbeit wird auf den ganzen Staat verteilt und jeder Bezirk und jede Gemeinde muß für den ihr zugewiesenen Produktionszweig eine genügende Anzahl geeigneter Arbeiter haben. Im sozialistischen Staate mit seiner einheitlichen Organisation steht die Verteilung der Arbeitskräfte nur der obersten wirtschaftlichen Behörde zu. Diese muß sich bei jeder einzelnen Gemeindebehörde nach den dort verfügbaren Arbeitskräften erkundigen. In jeder Gemeinde müssen also zuverlässige statistische Angaben über die Leistungsfähigkeit aller Gemeindemitglieder gemacht werden. Die Zentralbehörde weiß nun, welche Arbeitskräfte die einzelnen Gemeinden zur Verfügung haben, und kann einer jeden ihr Arbeitspensum zuweisen. Jetzt steht dem Beginn der Produktion nichts mehr im Wege.

Aber wie lange wird sie dauern? Offenbar nur so lange, als es den Arbeitern beliebt, in der Gemeinde zu verbleiben, in der sie einregistriert sind. Denn was selbst in der kapitalistischen Gesellschaft jedem Arbeiter gestattet ist, nämlich seinen Aufenthalt frei zu wählen und nach Belieben zu verändern, das kann doch in der sozialistischen Gesellschaft nicht verboten sein.

In der Zukunftsgesellschaft wird also ein unbeschränktes Recht der Freizügigkeit bestehen; und was könnte den einzelnen abhalten, es gründlich auszunützen? Grund und Boden kann er ja nicht als festes Eigentum besitzen, und die Genußmittel, die er hier haben kann, findet er überall vor. Die Sorge für die Kinder und Kranken hält ihn auch nicht zurück, weil sie dem Staate vorbehalten ist. Er ist also durch nichts an eine bestimmte Gemeinde gefesselt. Unter solchen Umständen wird natürlich die Wanderlust epidemisch werden; all die schönen Arbeitskräfte-Bestandlisten werden nutzlos sein, es müssen neue Listen angefertigt werden, und unterdessen ist der Produktionsbetrieb lahmgelegt.

3) Die Personenfrage. — Im vorigen haben wir zugunsten des Sozialismus angenommen, zur Durchführung der Arbeitsverteilung genüge es schon, daß die Zentralbehörde über den Bestand der Arbeitskräfte unterrichtet sei und danach ohne weiteres ihre Bestimmungen treffen könne. In Wirklichkeit wird die Arbeitsverteilung aber auf eine große Schwierigkeit stoßen bei der Personenfrage. Wer soll für die verschiedenen Arbeitszweige verwendet werden? Wer soll in den Wissenschaften und in der Kunst, wer im Landbau, in der Industrie, im Bergbau, in der Verteilung der Produkte, in der Besorgung der Verkehrsmittel beschäftigt werden? Wer wird Fabrikinspektor, wer Fabrikarbeiter, wer Bergwerksdirektor, wer Bergknappe sein? Wer wird den einzelnen ihre Beschäftigung anweisen? Die Zentralbehörde oder mit deren Gutheißung eine niedere Behörde? Wo bleibt aber dann die so wichtige Freiheit in der Berufswahl? In der heutigen Gesellschaft kann im allgemeinen jeder selbst seinen Beruf wählen, er kann sich entsprechend seinen Fähigkeiten und Wünschen für die Wissenschaft, die Kunst, das Verwaltungsfach, die Landwirtschaft oder für irgendein Handwerk entscheiden; und das ist gewiß ein kostbares Stück Freiheit. Soll es im sozialistischen Staate preisgegeben werden? Muß man sich durch den Beschluß der Behörde oder durch Mehrheitsbeschluß das erste beste Amt, das gerade besetzt werden soll, aufzwingen lassen? Dann ist es um die Freiheit im sozialistischen Staate schlecht bestellt.

Wenn es aber dem einzelnen überlassen bleibt, sich seinen Beruf und seine Beschäftigung selbst zu wählen, dann ist es um die einheitliche Organisation der Arbeit geschehen. Oder wie kann da eine planmäßige, einheitliche Regelung der Arbeit bestehen, wo jeder tun kann, was er will? Auch in der sozialistischen Gesellschaft wird es leichtere und schwerere, angenehme und lästige Beschäftigungen geben, und die Menschen werden Menschen bleiben, die dem Leichten und Angenehmen den Vorzug geben. Es wäre auch sehr töricht, wenn ein Mensch, der nur einen irdischen Himmel kennt und sucht, durch freiwillige Übernahme einer mühsamen oder gesundheitsschädlichen Beschäftigung sich sein ohnehin kurzes Erdenleben verkürzen und verbittern wollte. So töricht wird ein echter Sozialist nicht sein.

Man entgegnet, der Zudrang zu den angenehmen Ämtern könne durch Herabsetzung der Besoldung gehemmt und die Lust zu den lästigen und niedrigen Berufen durch Gehaltserhöhung geweckt und gefördert werden. Damit wäre aber die sozialistische Werttheorie aufgegeben. Und dann, werden die Arbeiter sich wohl damit zufrieden geben, daß man ihren Sold herabsetzt? Endlich müßte man die niedrigsten und geistlosesten Arbeiten am teuersten bezahlen. — Auch die Herabsetzung der Arbeitszeit für die gemiedenen Beschäftigungen und die Verlängerung der Arbeitszeit für die begehrenswerten würde nicht zum Ziele führen. Diese Maßregel würde nicht nur bei den Benachteiligten Unzufriedenheit hervorrufen, sondern auch eine doppelte und dreifache Zahl von Arbeitskräften für die niedrigsten und am meisten gemiedenen Arbeiten notwendig machen.

Doch Bebel weiß die Schwierigkeit, welche die Personenfrage bei der Verteilung der Arbeitskräfte bereitet, auf eine sehr einfache Weise zu lösen. Er erklärt kurz und bündig: „Sollten sich freiwillig die nötigen Kräfte (für unangenehme Arbeiten) nicht finden, so tritt für jeden die Verpflichtung ein, sobald die Reihe an ihn kommt, sein Maß Arbeit zu leisten.“ [1]) — Sie müssen also, auch wenn sie nicht wollen! Das ist die Freiheit im sozialistischen Staate! Und wie wird es in einem Staate aussehen, wo jeder der Reihe nach alle Ämter verwalten und allen Beschäftigungen sich unterziehen muß? Wer heute die Straßen kehrt und die Kloaken reinigt, muß morgen den Tanz- und Anstandslehrer machen und dann der Reihe nach Kutscher, Postbeamter, Heizer, Musikdirektor, Arzt, Mitglied der obersten Verwaltungsbehörde usw. sein. Eine solche Lösung der Schwierigkeit ist nichts anderes als das Geständnis, daß sie nicht zu lösen ist.

3. Die Verteilung des Arbeitsprodukts. — Obschon sich in Anbetracht der enormen Schwierigkeiten, die mit der Organisation der Produktion durch die Gesellschaft verbunden sind, nicht hoffen läßt, daß der Produktionsertrag den Bedürfnissen entsprechen werde, wollen wir doch annehmen, er sei befriedigend ausgefallen. Nun soll er nach Abzug der für die Fortsetzung der Produktion und der für die übrigen gemeinschaftlichen Bedürfnisse erforderlichen Fonds zur Verteilung gelangen. Dazu bedarf es offenbar eines einheitlichen Maßstabes, nach dem den einzelnen das ihnen Gebührende zugeteilt wird. Nach welchem Maßstabe soll nun die Verteilung vorgenommen werden: nach der Kopfzahl oder der Arbeitszeit oder der Leistung oder dem Fleiße oder dem Bedürfnis? Außer den genannten läßt sich kein anderes Maß ausfindig machen.

Wird man sich bei der Verteilung nach der Kopfzahl richten ohne Rücksicht auf Fleiß, Geschicklichkeit und Bedürfnisse der einzelnen? Das wäre nicht nur im höchsten Grade ungerecht, sondern müßte auch den Arbeitstrieb im Keime ersticken und würde gar bald den ganzen gesellschaftlichen Betrieb zum Stehen bringen. — Wird man die Arbeitszeit als Maßstab anlegen? Auch das wäre nicht recht. Soll denn der dumme und träge Arbeiter ebensoviel erhalten wie der geschickte und fleißige, der vielleicht das Dreifache geleistet hat? — Wird man die geleistete Arbeit als Maß nehmen? Was ein Arbeiter leistet, hängt nicht nur von seinem Fleiße und seiner Geschicklichkeit, sondern auch von der Art der Beschäftigung ab. Wonach will man z. B. beurteilen, ob ein Grobschmied und ein Juwelier, ein Musiklehrer und ein Straßenkehrer in derselben Zeit dieselbe Arbeit geleistet haben? Und dann, sollen diejenigen, die zwar guten Willen haben, aber wegen ihrer Ungeschicklichkeit und Schwäche nur wenig leisten können, ungefähr leer ausgehen? — Der Fleiß allein kann auch nicht als Maßstab gelten; denn um ihn zu kontrollieren, müßte man fast ebenso viele Aufseher als Arbeiter anstellen. — Soll das Bedürfnis der Maßstab sein? Aber wer wird entscheiden, was für den einzelnen in bezug auf Nahrung, Kleidung, Wohnungseinrichtung usw. Bedürfnis ist? Die Entscheidung müßte jedem einzelnen überlassen bleiben, und die Zahl der Bedürfnisse würde ebenso groß sein wie die Zahl der Wünsche.

Folgerungen. — 1. Der Sozialismus und die Religion. — Die offiziellen Programme der Sozialdemokraten erklären die Religion zur Privatsache, der Staat und die Gesellschaft dürfen sich um Gott und Religion nicht kümmern und für religiöse Zwecke keinerlei Aufwendungen aus öffentlichen Mitteln machen; in den öffentlichen Schulen, deren Besuch in der sozialistischen Gesellschaft obligatorisch sein wird, muß der Religionsunterricht vom Lehrplan ausgeschlossen werden. Schon diese grundsätzliche Ausschließung der

[1]) Bebel, Die Frau [50] 408.

Religion aus der Erziehung und dem ganzen öffentlichen Leben beweist klar, wie tief die Sozialdemokraten die Religion verachten. Aber auch diese zur Schau getragene Duldung der Religion als Privatsache ist nur leerer Schein. Das geht unzweideutig aus dem hervor, was wir über die materialistische Geschichtsauffassung gesagt haben. Einen echten Sozialdemokraten, der die materialistische Geschichtsauffassung begriffen hat, muß es komisch anmuten, daß die Religion als Privatsache erklärt wird. Ist doch nach Marx und Engels die Religion nichts weiter als der Gedankenreflex oder die phantastische Widerspiegelung der wirtschaftlichen Lage in den Köpfen der Menschen; auch Bebel[1]) sagt es mit dankenswerter Offenheit: „Christentum und Sozialismus stehen sich gegenüber wie Feuer und Wasser." Der Sozialismus ist seinem innersten Wesen nach religionsfeindlich, weil er auf der Verneinung der Religion aufgebaut ist und weil jede Religion, die private sowohl als die öffentliche, sein irdisches Paradies verurteilt. Ein echter Sozialist kann keine Religion haben; er würde damit prinzipiell den Sozialismus aufgeben. Übrigens verrät sich die Feindseligkeit der Sozialisten gegen die Religion schon dadurch, daß sie mit wahrem Fanatismus die religionslose Schule allen aufzwingen wollen und sich bei jeder Gelegenheit in gemeinen Schmähungen über Religion und „Pfaffen" ergehen. Niemand kann echter Sozialdemokrat werden, der nicht vorher jeder religiösen Überzeugung entsagt hat.[2])

2. Der Sozialismus und die Ehe. — Die Stellung des Sozialismus zur Ehe ergibt sich schon aus seiner Stellung zur Religion. Seine Koryphäen sprechen sich darüber offen aus. Engels schreibt: „Ist nur die auf Liebe gegründete Ehe sittlich, so auch nur die, worin die Liebe fortdauert... ein positives Aufhören der Zuneigung oder ihre Verdrängung durch eine neue leidenschaftliche Liebe macht die Scheidung für beide Teile wie für die Gesellschaft zur Wohltat. Nur wird man den Leuten ersparen, durch den nutzlosen Schmutz eines Ehescheidungsprozesses zu waten." Nach Bebel soll in der Zukunftsgesellschaft ein vollständig zwangloser Geschlechtsverkehr herrschen. Männer und Frauen sind in der „Liebeswahl" von jeder Fessel frei. Der „Ehebund ist ein Privatvertrag ohne Dazwischenkunft eines Funktionärs... Die Befriedigung des Geschlechtstriebs ist ebenso jedes einzelnen persönliche Sache wie die Befriedigung jedes andern Naturtriebs. Niemand hat darüber einem andern Rechenschaft zu geben, und kein Unberufener hat sich einzumischen. Wie ich esse, wie ich trinke, wie ich schlafe und mich kleide, ist meine persönliche Angelegenheit, ebenso mein Verkehr mit der Person eines andern Geschlechts... Stellt sich zwischen zwei Menschen, die einen Bund schlossen, Unverträglichkeit, Enttäuschung oder Abneigung heraus, so gebietet die Moral (!), die unnatürlich und darum unsittlich gewordene Verbindung zu lösen." Das Ideal der sozialistischen Ehe ist demnach das Verhältnis, wie es im Tierreiche zwischen beiden Geschlechtern besteht!

Anmerkung. — Um ihre Umsturzbestrebungen zu rechtfertigen, berufen sich die Sozialdemokraten unter anderem auf die Gleichberechtigung aller Menschen,[3]) die nur durch Verwirklichung des sozialdemokratischen Programmes hergestellt werden könne. Wir erwidern:

In den wesentlichen Menschenrechten sind alle Träger der menschlichen Natur gleich. Jeder Mensch hat daher das Recht auf Existenz

[1]) Vgl. Christentum und Sozialismus 16.

[2]) Vgl. Cathrein, Der Sozialismus [15], S. 201 ff., und desselben: Sozialdemokratie und Christentum". 17. bis 21. Tausend.

[3]) Cathrein, Der Sozialismus [16] 190 ff.

und auf diejenigen Güter, ohne die er nicht existieren kann; er hat ferner das Recht, zu fordern, daß er von andern als menschliche Person behandelt werde. Diese Gleichberechtigung aller Menschen ist aber grundverschieden von derjenigen, welche die Sozialisten verkünden und anstreben. Sie wollen völlige und absolute Gleichberechtigung, d. h. die tatsächliche Gleichheit aller Lebensbedingungen für alle Menschen und Aufhebung aller Unterschiede in Rechten und Pflichten. Eine solche Gleichheit kann schon deshalb keine Berechtigung haben, weil sie unmöglich ist. Denn wie die Menschen trotz ihrer wesentlichen Gleichheit doch als Individuen verschieden sind, so können auch die Existenzbedingungen nicht für alle dieselben sein. Abstrakt genommen, d. h. als Menschen sind alle Menschen gleich; in den wirklichen Menschen dagegen tritt uns sofort die größte Verschiedenheit entgegen in bezug auf Alter, Geschlecht, Charakter, Gesundheit, Neigungen, Talent, Klugheit, Mäßigkeit, Arbeitsamkeit usw. Diese Verschiedenheit ist mit der Individualität meistens notwendig verbunden. Auch in der sozialdemokratischen Zukunftsgesellschaft wird es Männer und Frauen, Alte und Junge, Eltern und Kinder, Kluge und Dumme, Arbeitsame und Träge, gesunde und kranke Menschen geben. Aus dieser Verschiedenheit ergeben sich aber naturnotwendig Unterschiede in bezug auf die Existenzbedingungen und die gesellschaftliche Stellung. Oder sollen die Kinder dieselben Rechte und Pflichten haben wie die Eltern, die Schüler dieselben Rechte wie die Lehrer, der träge und ungeschickte Arbeiter dieselben wie der fleißige und geschickte? Das wäre vernunftwidrig und mit der Ordnung in der Gesellschaft unvereinbar. Selbst wenn man die Gleichheit auf den Besitz materieller Güter beschränken und mit Gewalt einführen wollte, könnte sie doch auf die Dauer nicht bestehen. Denn der fleißige, gewandte und sparsame Arbeiter würde schon nach einer Woche mehr besitzen als andere, denen diese Eigenschaften fehlen.

Was insbesondere die von den Sozialisten geforderte absolute Gleichberechtigung der Frauen mit den Männern angeht, so findet sie in der Natur der Frau und ihrem natürlichem Berufe eine unüberwindliche Schranke. Die ganze weibliche Organisation und die durch diese bedingten Charaktereigenschaften, Neigungen, Fähigkeiten und Talente weisen die Frau auf bestimmte Beschäftigungen hin und halten sie ab von andern, die der natürlichen Veranlagung des Mannes entsprechen. Bebel meint zwar, die Verschiedenheit der Begabung und der Neigungen des männlichen und weiblichen Geschlechtes sei nur die Folge der untergeordneten Stellung der Frau in der jetzigen Gesellschaftsordnung und ihrer spezifisch weiblichen Erziehung; in der sozialdemokratischen Gesellschaft, die allen Menschen ohne Unterschied des Geschlechtes die gleiche Erziehung zuteil werden lasse, werde diese Verschiedenheit von selbst verschwinden. Weshalb sagt Bebel nicht gleich, im sozialdemokratischen Staate werde es keine verschiedenen Geschlechter mehr geben? Dann wären alle Schwierigkeiten gegen die Rechtsgleichheit aller Menschen von selbst beseitigt.

Drittes Kapitel.

Widerlegung der übrigen kommunistischen Systeme.

Die meisten gegen den Sozialismus vorgebrachten Gründe sprechen auch gegen die andern kommunistischen Systeme (Vgl. oben, S. 133), die sich von jenem nicht wesentlich unterscheiden. Was insbesondere die sog. Gemeinde- oder Genossenschaftskommunisten betrifft, d. h. diejenige Gruppe der Sozialisten, die alle innerhalb einer Gemeinde befindlichen Produktionsmittel zu Gemeindeeigentum machen und die Gemeinden selbst voneinander unabhängig und keiner höheren Zentralgewalt untergeordnet wissen wollen, so

stehen der Verwirklichung ihres Planes noch besondere Bedenken und praktische Schwierigkeiten entgegen.

1. Sie wollen die „Anarchie der Produktion" abschaffen, lassen sie aber tatsächlich bestehen. Denn die einzelnen Gemeinden oder Arbeiter-Genossenschaften können bei der durch die bestehenden Verhältnisse notwendig gewordenen Arbeitsteilung unmöglich alle Güter, deren sie bedürfen, selbst produzieren. Die Anarchie der Produktion, die nach der Behauptung der Anarchisten heute zwischen den einzelnen Kapitalisten herrscht, würde also nicht verschwinden, sondern nur von den Privatpersonen auf die Gemeinden übertragen und den Ruin nicht nur einzelner Familien, sondern ganzer Gemeinden nach sich ziehen.

2. Ferner ist es wohl kaum denkbar, daß sich die menschliche Gesellschaft, die infolge der großen Zahl von Verkehrsmitteln so eng geeint ist, wieder in kleine und kleinste, voneinander unabhängige Teile auflöse. Soll aber die Einheit und folglich auch die Leichtigkeit des Verkehrs aufrechterhalten werden: wer wird dann Eigentümer der Eisenbahnen, Telegraphen, Kanäle usw. sein, und wer wird die Verwaltung aller dieser Verkehrsmittel in die Hand nehmen? Diese Einrichtungen setzen eine einheitliche Leitung voraus, können mithin nicht der Verwaltung der Gemeindebehörden überlassen werden. Wie wird es sodann um die Gesetzgebung, die Rechtsprechung, das Militärwesen, die Künste und Wissenschaften bestellt sein, wenn für alle diese Dinge jede einzelne Gemeinde zu sorgen hat?

3. Um diese Schwierigkeiten zu vermeiden, könnte man sich dem oben widerlegten Sozialismus zuwenden oder dem negativen Kommunismus das Wort reden. In letzterem Falle wären aber die Schwierigkeiten noch vermehrt. Denn was nur negativ gemeinsam ist, darf zwar von keinem als Eigentum betrachtet, aber von jedem gebraucht werden. Sind aber die irdischen Güter niemandes Eigentum, so wird sich auch niemand für sie interessieren. Wer wird sich z. B. dazu hergeben, die Felder zu bebauen, wenn der erste beste die Ernte für sich in Beschlag nehmen darf? Der Kampf, der sich heute um das Eigentumsrecht dreht, würde in der Voraussetzung des negativen Kommunismus viel häufiger und hitziger gegen das Gebrauchsrecht entbrennen, zumal da die Gebrauchsgüter immer seltener würden. Sagt man aber, jeder könne den andern vom Gebrauche der in Besitz genommenen Güter ausschließen, so gibt man den Kommunismus preis.

Viertes Kapitel.

Der Ackersozialismus.

Von dem eben besprochenen gewöhnlichen Sozialismus unterscheidet sich der Ackersozialismus dadurch, daß er nicht alle Produktionsmittel, sondern nur Grund und Boden in Kollektiveigentum umwandeln, das Geldkapital dagegen und die übrigen beweglichen Güter im Privatbesitz belassen will. Die Forderung, den Grundbesitz in irgendeiner Form in Gemeinbesitz zu verwandeln, wurde namentlich von dem Amerikaner Henry George (1839—1897)[1] aufgestellt und fand in fast allen Ländern Europas einzelne Verteidiger. In Deutschland gehörten dazu Michael Flürscheim und Adolf Damaschke[2], in Österreich Theodor Hertzka, in Belgien Emile de Laveleye (1822—1892)[3], in England John Stuart Mill[4], die mit theoretischen und praktischen Gründen für den Ackersozialismus eintreten. Bevor wir diese Gründe prüfen, wollen wir die praktische Frage beantworten, ob sich der Ackersozialismus durchführen lasse.

[1]) Progress and Poverty; The Land Question; Social Problems etc.
[2]) Die Bodenreform, 1918.
[3]) De la propriété et de ses formes primitives.
[4]) Prinzipien der Nationalökonomie II, Kap. 2, § 6.

§ 1. Praktische Unmöglichkeiten des Ackersozialismus.

Lehrsatz 53. Das ausschließliche Gemeindegrundeigentum ist in einem Kulturstaate unmöglich.[1])

Obiger Satz besagt nur, daß das ausschließliche Eigentumsrecht des Staates an allen in seinem Gebiete befindlichen liegenden Gütern unter den heutigen Kulturverhältnissen auf unüberwindliche Schwierigkeiten stoße, mithin praktisch unmöglich sei. Von der Frage, ob die allgemeine Zwangsenteignung, die mit der Umwandlung des bestehenden Privatgrundeigentums in Gemeindeeigentum verbunden wäre, mit der Gerechtigkeit vereinbar sei, sehen wir an dieser Stelle ab.

Beweis. — In der Voraussetzung, der Staat sei alleiniger Grundeigentümer in seinem Gebiete, lassen sich bezüglich der Bewirtschaftung des Landes an und für sich drei Möglichkeiten denken: 1. Der Staat nimmt selbst die Bewirtschaftung in die Hand; 2. er verpachtet den größten Teil des Landes an Privatunternehmer; 3. er läßt die Eigentümer im Besitz des Bodens, zieht aber die Grundrente zum größten Teil ein.

1. Soll der Staat selbst die Bewirtschaftung des gesamten Grundbesitzes betreiben? — Dagegen protestieren sogar die Ackersozialisten. In der Tat würde diese Art von Bewirtschaftung unausbleiblich zur Verstaatlichung aller Produktionsmittel führen und so dem eigentlichen Sozialismus in die Hände arbeiten. — Hierzu kommt, daß die staatliche Bewirtschaftung es der privaten nicht gleichtun könnte. Denn mit der Zunahme der Bevölkerung müßte auch die Intensität der Bewirtschaftung zunehmen. Dazu wäre aber nicht nur eine genaue Kenntnis des Bodens notwendig, sondern auch ein gesteigertes Interesse an der möglichsten Verbesserung und Ausbeutung des Bodens. Wie lassen sich aber diese Eigenschaften bei Arbeitern erwarten, die bald hier bald dort beschäftigt werden und nur einen bestimmten Lohn zu erwarten haben, während der Ertrag des Bodens in den Staatssäckel fließt? — Endlich würde durch die Staatsbewirtschaftung der ganze Bauernstand als solcher, eine der kräftigsten Stützen der gesellschaftlichen Ordnung, ein für allemal beseitigt.

2. Soll der Staat den Grundbesitz bis auf kleinere Teile, die er selbst bewirtschaftet, an Unternehmer verpachten? — Auch dagegen erheben sich schwere Bedenken. Zunächst müßte die Durchführung dieses Planes gleichfalls die Vernichtung des freien Bauernstandes zur Folge haben, der dann durch den minderwertigen Stand abhängiger und beständig wechselnder Pächter ersetzt würde. — Sodann wäre das Pachtsystem nicht ohne großen Nachteil für die Ertragsfähigkeit des Bodens. Denn die Pächter werden sich nur dann zu größeren Ausgaben für die Verbesserung des Bodens verstehen, wenn man ihnen sichere Aussicht gibt, daß sie selbst den Nutzen davon haben, daß sie also etwa ein Menschenalter lang in ruhigem Besitze ihres Pachtgutes belassen werden. Diese Sicherheit ist aber beim Pachtsystem nicht geboten, vielmehr bei dem häufigen Wechsel der politischen Parteien, deren jede ihre Macht zugunsten ihrer Anhänger ausnützen möchte, von vornherein nahezu ausgeschlossen. — Wie will man sodann den Pachtzins bestimmen? Ein einheitlicher Pachtzins läßt sich bei der großen Ungleichheit des Bodens nicht festsetzen. Es wird also notwendig sein, daß die Beamten mit jedem einzelnen Pächter über die Höhe des Zinses unterhandeln. Wird das ohne viele Härten, ohne Bevorzugung und Bestechung abgehen, zumal wenn man

[1]) Vgl. Cathrein, Das Privateigentum und seine Gegner[4] 140 ff.; Moralphilos. II[6] 257 ff.

die parteipolitischen Interessen in Betracht zieht? — Und wer trägt den Schaden im Falle einer Mißernte, der Pächter oder der Staat?

3. Soll der Staat den Privatgrundbesitz nominell bestehen lassen und durch erhöhte Grundsteuer den größten Teil der Grundernte einziehen?[1]) — Auf diese Weise ließen sich jedenfalls die mit der Expropriierung der Privatgrundbesitzer verbundenen großen Schwierigkeiten vermeiden. Sie sagt denn auch Henry George am meisten zu. Die aus der Grundrente dem Staate zufließenden Summen, so meint er, sollen zu öffentlichen Zwecken verwendet werden, und er hofft, daß sie nicht nur alle andern Steuern überflüssig machen, sondern ausreichen werden, um das ganze Land in eine Art Paradies umzugestalten. Doch das sind nur Hoffnungen. Wir fragen: Wieviel von der Grundrente wird denn der Staat dem Eigentümer des Landes überweisen? George antwortet: So viel, daß der Eigentümer seine Arbeit bezahlt erhält und die Unkosten für Instandhaltung der Gebäude und alle angebrachten Verbesserungen bestreiten kann. Wer wird aber diese Unkosten berechnen? Das kann schließlich nur der Besitzer selbst. Ihm würde es also überlassen sein, zu bestimmen, wieviel von der Grundrente er dem Staate auszuliefern hat und wieviel er als Entschädigung für seine Auslagen zurückbehalten darf. Will man diese Schwierigkeit vermeiden, so muß der Staat durch seine Beamten in jedem einzelnen Falle entscheiden, den wievielten Teil der Grundrente der Besitzer beanspruchen kann. Ist dieser Teil bedeutend, wie kann dann der Staat aus der Grundrente so große Einnahmen erzielen, daß alle andern Steuern überflüssig werden, zumal da in den meisten Staaten Europas die liegenden Güter nur 2—3 Prozent Rente abwerfen? Wird dem Besitzer aber nur ein kleiner Teil der Grundrente zugewiesen, wie soll er dann für große und kostspielige Verbesserungen aufkommen? Wer wird überhaupt noch Grundbesitzer sein wollen, wenn seine ganze Arbeit fast nur dem Staate zugute kommt und dazu dienen muß, diejenigen steuerfrei zu halten, welche nicht Grundbesitzer sind?

§ 2. Prüfung der gegnerischen Beweise.

Die Gründe, welche zugunsten des Ackersozialismus vorgebracht werden, sind teils der Geschichte, teils der Volkswirtschaft entnommen.

1. Aus der Geschichte glaubt de Laveleye den Beweis erbringen zu können, der Boden sei ursprünglich nur Gemeineigentum (der Gemeinde oder des Stammes) gewesen, und das Privatgrundeigentum sei erst in einer späteren Periode höherer Kultur ganz allmählich und nicht ohne Ungerechtigkeit aufgekommen. Unter Zugrundelegung der modernen Entwicklungslehre, nach der alle Völker aus dem ursprünglichen Zustande der Wildheit nach und nach zur Zivilisation gelangten, unterscheidet er dann drei Hauptperioden der wirtschaftlichen Entwicklung. Zuerst waren die Menschen Jäger, die kein anderes Privateigentum kannten als Waffen, Kleidung und Nahrung. Auf einer höheren Stufe der Entwicklung führten sie ein nomadisierendes Hirtenleben. Mit diesem Fortschritt war zwar auch eine Erweiterung des Privateigentums verbunden, doch nur an beweglichen Gütern; der Boden war auch damals noch Gemeineigentum. Allmählich fingen einzelne Stämme an, sich dauernd niederzulassen und Ackerbau zu treiben. Anfänglich war auch in dieser Periode der Boden noch Gemeingut des Stammes, der den einzelnen Familien bestimmte Grundstücke zum Gebrauch überließ. Erst auf einer höheren Kulturstufe fing man an, sich als Eigentümer des zum Gebrauch überlassenen Bodens zu betrachten und aus dem Gebrauchsrecht ein Eigentumsrecht zu machen, bis schließ-

[1]) Vgl. Cathrein, Das Privateigentum und seine Gegner[4] 150 ff.

lich das Gemeingrundeigentum fast gänzlich in Privatbesitz überging. Aus dieser vorgeblichen Entstehungsweise des Privatgrundeigentums zieht de Laveleye den Schluß, daß dieses keine naturrechtliche Einrichtung, sondern gegen das Naturrecht sei, und daß das ursprüngliche Gemeingrundeigentum wiederhergestellt werden müsse.

Antwort. 1) Die Behauptung de Laveleyes, ursprünglich habe überall nur Gemeineigentum an Grund und Boden bestanden, wird durch die Geschichte nicht bewiesen, sondern widerlegt. Bei den ältesten Völkern, die eine Geschichte haben, den Hebräern, Assyriern, Ägyptern, Chinesen, finden wir nur Privateigentum. [1])

2) Selbst wenn in den ersten Zeiten der Menschheit der Boden überall Stammeseigentum gewesen wäre, so würde daraus doch nicht folgen, daß das Privatgrundeigentum gegen das Naturrecht sei; die von de Laveleye anerkannte Tatsache, daß mit dem Fortschritt der Kultur das Gemeingrundeigentum immer und überall verschwindet, ist vielmehr ein sicheres Zeichen, daß es sich mit einer höheren Kultur — und eine solche ist doch sicher nicht naturrechtswidrig — nicht vereinigen läßt.

2. Die wirtschaftlichen Gründe für die Wiederherstellung des Gemeingrundeigentums hebt Henry George [2]) hervor, indem er darzutun sucht, daß das Privateigentum die Hauptschuld an der ungleichen Güterverteilung und der zunehmenden Verarmung des Volkes trage. Er bedient sich folgenden Beweises:

In der Produktion wirken drei Faktoren zusammen: Land, Kapital und Arbeit; auf diese drei Faktoren verteilt sich demnach die Jahreszunahme des nationalen Reichtums. Denjenigen Teil des Produktes, welcher der Ertragsfähigkeit des Bodens zu verdanken ist, nennt er Grundrente, den dem Kapital entsprechenden Teil Zinsen, den der Arbeit entsprechenden Lohn. Daraus folgt die Gleichung: Produkt = Grundrente + Zinsen + Lohn, oder Produkt — Grundrente = Zinsen + Lohn. Aus dieser Gleichung ergibt sich, daß die Höhe der Zinsen und Löhne von der Höhe der Grundrente bedingt ist. Je größer der relative Teil der Grundrente am Gesamtprodukt der Nation ist, um so kleiner wird der Teil, der dem Kapital und der Arbeit als Zinsen und Löhne zufällt. Nun aber nimmt der relative Anteil der Grundrente am Gesamtprodukt der Nation immer zu, während der Anteil, der auf Zinsen und Löhne fällt, gleichbleibt oder gar sinkt. Also fließt ein immer größerer Teil des Nationalproduktes dem Grundeigentum in der Gestalt der Grundrente zu, zum Schaden des Kapitals und der Arbeit.

Der Obersatz dieses Syllogismus ist richtig, der Untersatz aber ist falsch. George sucht denselben auf doppelte Weise zu begründen.

1. Zunächst beruft er sich auf das von David Ricardo (1772—1823) aufgestellte Grundrentengesetz, demzufolge der Ertrag des schlechtesten angebauten Bodens die oberste Grenze dessen bezeichnet, was Arbeit und Kapital überhaupt, auch auf den fruchtbarsten Grundstücken, erhalten. Was diesen Punkt übersteigt, kommt dem Grundeigentümer als solchem zu und heißt Grundrente. Dieser Überschuß wird aber bei der Zunahme der Kultur und dem Anwachsen der Bevölkerung immer größer, weil man immer schlechteren Boden zur Kultur heranzieht, bis man auf solchen Boden kommt, der eben nur die Produktionskosten (Kapital und Arbeit) ersetzt. Umsonst beruft sich George auf dieses vermeintliche Gesetz. Dieses würde nur dann richtig sein, wenn ein an Bevölkerung zunehmender Staat allein auf seine eigenen Bodenprodukte angewiesen und jegliche Zufuhr von außen abgeschlossen wäre. Unter dieser Vor-

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[6] 244 ff.
[2]) Vgl. Progress and Poverty 124.

aussetzung würde allerdings die Nachfrage nach den Bodenprodukten des Landes immer größer, der Wert des Bodens und mithin auch die Grundrente würden beständig steigen. Einen solchen nach außen gänzlich abgeschlossenen Staat gibt es aber heutzutage nicht.[1]) Übrigens ist durch die Statistik längst nachgewiesen, daß das vermeintliche stetige Wachstum der Grundrente eine Täuschung ist.

2. George behauptet ferner, der Lohn der Arbeit werde immer geringer. Zum Beweise dafür beruft er sich auf das besonders von Lassalle verwertete „eherne Lohngesetz", kraft dessen der Lohn der Arbeiter unter der Herrschaft von Angebot und Nachfrage immer auf den zur Fristung der Existenz und Fortpflanzung nötigen Lebensunterhalt beschränkt bleibe. Aber abgesehen davon, daß dieses Lohngesetz schon längst von den Nationalökonomen als unrichtig erkannt ist, verwechselt George hier zwei wesentlich verschiedene Dinge. Das genannte Lohngesetz wurde nur für den Lohn im strengen Sinn, d. h. für den Entgelt der gedungenen Arbeit, aufgestellt. George unterschiebt ihm aber einen ganz andern Sinn. In der oben aufgestellten Gleichung: Produkt = Grundrente + Zinsen + Lohn, bezeichnet Lohn nicht nur den Entgelt für gedungene Arbeit, sondern den Lohn im weitesten Sinne. Des Landmanns Lohn ist die Ernte, soweit sie die Frucht seines Fleißes und seines Geschickes ist; des Kaufmanns Lohn ist der Gewinn, den er seiner Tätigkeit als solcher verdankt. Es ist aber noch niemand eingefallen, zu behaupten, der Lohn in diesem weitesten Sinne bleibe immer auf das Maß des notwendigen Lebensunterhaltes beschränkt.

3. Auch die Behauptung, daß der auf das Kapital entfallende Zins stets gleichbleibe oder gar sinke, ist unrichtig. Wenn man eine bestimmte Kapitalsumme nimmt, z. B. 100 Dollars, so kann man behaupten, daß die Zinsen gleichbleiben oder sinken. Die obige Gleichung aber (Produkt = Grundrente + Zinsen + Lohn) ist nur richtig, wenn man nicht von dem Zins einer bestimmten Summe redet, sondern von der Gesamtsumme aller Zinsen, die auf sämtliche Teile des Kapitals entfallen. Der Zins in diesem Sinne wird aber bei fortschreitender Kultur nicht nur nicht geringer, sondern wächst immer, weil das Kapital in der Produktion immer größer wird.

Dritter Abschnitt.

Ursprung des Eigentumsrechts.[2])

Unter den Verteidigern des Eigentumsrechts herrscht große Meinungsverschiedenheit bezüglich der Frage, worin dieses Recht begründet sei, oder auf welchen Rechtstitel hin man eine Sache als die seinige ansehen und jeden andern von ihrem Gebrauche ausschließen könne. Im folgenden werden wir die wichtigsten Theorien über den Ursprung des Eigentumsrechts besprechen. Die Begründung des wahren Ursprungs des Eigentumsrechts wird zugleich der positive Beweis für dessen Existenz sein.

Erstes Kapitel.

Verschiedene Ansichten.

1. Nach Hobbes ist das Staatsgesetz bezw. die staatliche Anerkennung die einzige Quelle alles Rechts auf Eigentum. Diese Ansicht des eng-

[1]) Vgl. Cathrein a. a. O. 266 ff.

[2]) Vgl. S. Thomas, S. theol. 2, 2, q. 66, a. 2; Meyer, Inst. iur. nat. II 169 ff.; Cathrein, Moralphilos. II⁶ 295 ff.; H. Pesch, Lehrb. der Nationalökonomie I 179 ff.; Fr. Walter, Das Eigentum nach der Lehre des hl. Thomas und der Sozialismus; Schaub, Die Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und der Sozialismus, 1898.

lischen Philosophen ist nur eine Folgerung aus seiner früher widerlegten Lehre, daß die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts ihre Gültigkeit und verpflichtende Kraft vom Staate und nur von diesem erhalten. Man nennt diese Theorie Legaltheorie. Zu ihr bekennen sich u. a. Montesquieu (1689 bis 1755) [1]), Friedrich Adolf Trendelenburg (1802—1872) [2]), Johann Gottlieb Fichte (1762—1814) [3]) und Kant [4]), dieser wenigstens insofern, als er das Eigentumsrecht im strengen Sinne vom Schutze der staatlichen Zwangsgewalt abhängig macht; ferner Adolf Wagner (1835—1913). [5])

2. Grotius, [6]) dem sich Pufendorf und andere angeschlossen haben, führt das Eigentumsrecht auf einen ursprünglichen Vertrag zurück. In der Urzeit der Menschheit sei man ausdrücklich oder stillschweigend übereingekommen, einen Teil des Bodens und anderer Besitzgüter unter sich zu verteilen und die übrigen Güter dem ersten besten Besitzergreifer zu überlassen unter dem Vorbehalt, daß jeder den Eigentümer nicht schädigende Gebrauch auch andern gestattet sein solle. Dies ist die Vertragstheorie.

3. John Locke (1632—1704) betrachtet alles Eigentumsrecht als einen Ausfluß jenes Rechts, das der Mensch auf die Frucht seiner Arbeit hat: Arbeitstheorie.

4. Unter den christlichen Moralphilosophen herrscht heute allgemein die Ansicht, das Privateigentumsrecht sei im Naturrecht begründet, d. h. in dem jedem Menschen von Natur aus zukommenden Rechte, die irdischen Güter als Mittel zur Erreichung derjenigen Zwecke zu verwenden, die ihm vom Schöpfer vorgesteckt sind. Faßt man nämlich den Menschen nicht abstrakt auf, sondern in seiner konkreten Wirklichkeit unter Berücksichtigung seiner Bedürfnisse, Kräfte und Neigungen, so ist das Privateigentum die notwendige Voraussetzung für die von Gott gewollte Entwicklung sowohl der menschlichen Individuen als auch der Familie und der gesamten menschlichen Gesellschaft. Es ist also eine Forderung der Natur und der natürlichen Bestimmung des Menschen, daß dieser die Befugnis habe, durch erlaubte Mittel Eigentum zu erwerben. Diese allgemeine unbestimmte Befugnis ist allerdings noch nicht das Eigentumsrecht auf einen bestimmten Gegenstand; sie muß sich aber, soll sie nicht illusorisch sein, auf einen bestimmten Gegenstand anwenden lassen durch Vermittlung einer Tatsache, die geeignet ist, die Zugehörigkeit einer konkreten Sache zu einer bestimmten Person zu begründen. Unter diesen Tatsachen ist die erste die Besitzergreifung, d. h. die Beschlagnahme einer herrenlosen Sache mit der Absicht, sie als ausschließliches Eigentum zu behalten. Damit aber die Besitzergreifung ein Eigentumsrecht begründen könne, muß sie gewisse Eigenschaften haben. Zunächst muß die Sache, die man sich aneignen will, physisch und moralisch fähig sein, Privateigentum zu werden. Sodann muß der Besitzergreifer selbst nicht nur die Absicht haben, sich die Sache anzueignen, sondern diese Absicht auch durch Kennzeichnung der Sache kundgeben. Dieses geschieht, wenn es sich um Grund und Boden handelt, durch Bebauung, Umgrenzung und ähnliche Maßnahmen, bei beweglichen Gütern durch Aufbewahren im eigenen Hause, durch nützliche Veränderung u. dgl.

[1]) Esprit des lois l. 26, ch. 15.
[2]) Naturrecht auf dem Grunde der Ethik § 93.
[3]) Grundlage des Naturrechts § 17.
[4]) Rechtslehre 1. Teil, § 8 u. 9.
[5]) Grundlegung der politischen Ökonomie [3] 2. Teil, § 102.
[6]) De iure belli et pacis II, c. 2, § 2, n. 5.

Zweites Kapitel.

Prüfung der Ansichten.

§ 1. Gegen die Legaltheorie.

Lehrsatz 54. Das Eigentumsrecht ist keine Schöpfung des Staatsgesetzes.

Beweis. — 1. Das Privateigentum ist eine Einrichtung, die zu allen Zeiten und bei allen Völkern tatsächlich bestanden hat und als gerecht bestehend anerkannt wurde. Eine solche Einrichtung findet aber ihre Erklärung nur in einer allgemeinen und dauernden Ursache, und diese kann nur die menschliche Natur mit ihren immer und überall auftretenden Neigungen und Äußerungen sein.

2. Das Eigentumsrecht mußte von der Zeit an bestehen, wo das Eigentum für die Menschen notwendig war. Das Eigentum war aber notwendig, bevor es noch Staaten gab. Denn die ersten Menschen und Familien waren nicht professionelle Jäger und Fischer, die bald hier bald dort ihre Wohnsitze aufschlugen, sondern trieben Ackerbau und Viehzucht. Dazu bedurften sie aber eines eigenen Grundbesitzes, eigener Werkzeuge und einer eigenen Wohnung. Deshalb eigneten sie sich von der noch herrenlosen Erde so viel an, als ihnen notwendig war, d. h. sie machten durch Besitzergreifung Gebrauch von dem ihnen angebornen Rechte des Erwerbs von Privateigentum. Als sich dann später die Familien zu öffentlichen Gemeinwesen und Staaten zusammenschlossen, taten sie das nicht, um ihre Rechte preiszugeben, sondern um deren Besitz und Gebrauch gegen ungerechte Angriffe sicherzustellen. Da also das Recht auf Erwerb von Privateigentum lange vor der Existenz des Staates bestand und ausgeübt wurde, war diesem von vornherein die Möglichkeit entzogen, es erst zu schaffen und einzuführen. Ihm konnte nur die Aufgabe zufallen, die Rechte und Freiheiten der einzelnen und der Familien mit dem Gemeinwohl in Einklang zu bringen.

§ 2. Gegen die Vertragstheorie.

Lehrsatz 55. Das Eigentumsrecht ist nicht durch einen ursprünglichen Vertrag entstanden.

Beweis. — Die Annahme, das Eigentumsrecht sei durch einen ursprünglichen Vertrag geschaffen worden, müßte entweder durch geschichtliche Zeugnisse oder auf indirektem Wege, d. h. durch Ausschluß jeder andern Erklärung des tatsächlich bestehenden Eigentumsrechts bewiesen werden. Die Geschichte weiß aber auch gar nichts von einem Vertrage, durch den das Eigentumsrecht erst eingeführt worden wäre; sie bezeugt nur, daß dieses Recht schon bei den ersten getrennt lebenden Familien in Übung war.

Und wie steht es mit dem indirekten Beweise? Läßt sich das Eigentumsrecht nur aus einem ursprünglichen Vertrage erklären? Offenbar nicht, wenn sich nachweisen läßt, daß der ursprüngliche Vertrag, dem das Eigentumsrecht seinen Ursprung verdanken soll, überhaupt nicht zustande kommen konnte.

Wer das Eigentumsrecht auf einen ursprünglichen Vertrag zurückführen will, muß als notwendige Voraussetzung dieses Vertrages eine ursprüngliche positive Gütergemeinschaft annehmen. Denn es ist klar, daß die ersten Familien als Gesamtheit nur dann das Recht hatten, die irdischen Güter unter sich zu teilen, wenn sie deren Eigentümer waren. Es fragt sich demnach, ob die Annahme einer ursprünglichen positiven Gütergemeinschaft berechtigt sei. Daß eine solche bestanden habe, ist nicht erweisbar; die Annahme einer solchen ist nicht weniger willkürlich als die Annahme eines ursprünglichen Teilungsvertrages. Wenn nämlich die ersten Familien ein positives Recht auf die ganze Erde gehabt hätten, so hätten die Familien, die später in entfernte Gegenden

zogen, ohne Einwilligung der Zurückgebliebenen kein Privateigentum erwerben können. Will man nun etwa annehmen, die ersten Familien hätten schon vor ihrer Trennung die ganze Erde vertragsmäßig unter sich geteilt? Aber wie konnten sie das, da sie nur einen winzig kleinen Teil der Erde kannten und von deren Ausdehnung und Beschaffenheit nicht einmal eine Ahnung hatten? Als aber nach der Trennung der Familien die ganze Erde mehr oder weniger bevölkert war, konnte schon bei den großen Entfernungen und den bescheidenen Verkehrsmitteln ein allgemeiner Vertrag nicht mehr zustande kommen. Auch in der Annahme einer positiven Gütergemeinschaft ist demnach ein ursprünglicher Teilungsvertrag ausgeschlossen; folglich läßt sich aus diesem das bestehende Eigentumsrecht nicht erklären.

Selbst wenn man zugeben wollte, in den ersten Zeiten der Menschheit sei ein Vertrag zustande gekommen, durch den jeder einzelnen Familie ein mehr oder weniger bestimmter Teil der Erde als Eigentum zugesprochen wurde, so hätten doch die diesen Vertrag abschließenden Vorfahren nicht das Recht gehabt, ihre Nachkommen an diese Bestimmung zu binden; die Nachkommen hätten somit den Vertrag jederzeit lösen können. Sagt man aber, das Wohl der Gesellschaft fordere die Einhaltung des ursprünglich abgeschlossenen Vertrages, so gesteht man damit ein, daß das Eigentumsrecht eine Forderung der menschlichen Natur ist, mithin vor und unabhängig von jedem Vertrage besteht.

§ 3. Gegen die Arbeitstheorie.

Lehrsatz 56. Das Eigentumsrecht entsteht nicht ausschließlich aus dem Rechte des Menschen auf die Frucht seiner Arbeit.

Beweis. — 1. Aus dem Rechte auf die Frucht oder das Erzeugnis der Arbeit läßt sich das private Grundeigentum in keiner Weise restlos erklären. Denn der Wert eines Grundstücks und die Vorteile, die es dem Besitzer gewährt, sind nicht allein durch die Arbeit, sondern noch mehr durch die Beschaffenheit des Bodens und die Lage bedingt. Mit welchem Recht kann nun der Besitzer eines durch die äußeren Verhältnisse mehr begünstigten Grundstückes, z. B. eines Weinbergs in besserer Lage, alle andern Menschen von dessen Benützung dauernd ausschließen? Etwa auf Grund der Arbeit, die er auf den Weinberg verwendet, und der Auslagen, die ihm dieser verursacht hat? Diese geben ihm höchstens ein Recht auf Entschädigung für die geleistete Arbeit und auf Rückerstattung der Unkosten; aber woher nimmt er das Recht, jeden andern, der auch einmal die Vorteile des besseren Bodens genießen will, von diesem Vorteile dauernd auszuschließen, wenn die Arbeit sein einziger Eigentumstitel ist?

2. Auch bezüglich der beweglichen Güter ist die Arbeit nicht einzige und letzte Quelle des Eigentumsrechts. Denn der Wert des Arbeitsproduktes hängt nicht nur von der Arbeitsleistung, sondern auch von dem verarbeiteten Stoffe ab, dessen Wert vom Werte der Arbeit in vielen Fällen ganz unabhängig ist. In dergleichen Fällen läßt sich also das Eigentumsrecht auf die ganze Sache durch die daran geleistete Arbeit nicht begründen.

Drittes Kapitel.

Der naturrechtliche Ursprung des Eigentumsrechts.

Zur Lösung der Frage nach dem wahren Grunde des Eigentumsrechts ist es vor allem notwendig, das abstrakte Recht auf Eigentumserwerb und den das Eigentumsrecht auf eine konkrete, bestimmte Sache begründeten Rechtstitel voneinander zu unterscheiden. Von dem Rechte auf Eigentumserwerb behaupten wir, daß es ein natürliches, dem Menschen angebornes Recht sei; was den Rechtstitel eines bestimmten Eigentums

anlangt, so fassen wir an dieser Stelle nur den ursprünglichen Titel ins Auge, d. h. jenen, der das Eigentumsrecht auf eine Sache begründet, die vorher herrenlos war.

Lehrsatz 57. Das Recht, Eigentum zu erwerben, ist ein natürliches Recht des Menschen.

Erster Beweis. — Der Mensch hat ohne Zweifel das natürliche Recht auf den Gebrauch der äußeren Güter, deren er zu seiner Erhaltung, Ausbildung und Vervollkommnung bedarf; denn für diesen Zweck hat Gott die äußeren Güter erschaffen und dem Menschen zugewiesen. Nun ist aber ein geordneter und ungestörter Gebrauch dieser Güter nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Mensch das Recht hat, dauerndes Eigentum zu erwerben. Folglich ist auch das Recht auf Eigentumserwerb ein natürliches Recht des Menschen.

Beweis des Untersatzes. — 1. Wenn der Mensch ein Recht auf den Gebrauch der äußeren Güter hat, so muß er die Befugnis haben, jeden andern vom Gebrauche nicht nur derjenigen Güter auszuschließen, deren er sich im Augenblick bedient, sondern auch jener, deren er sich in nächster Zukunft zu bedienen beabsichtigt. Wer dieses Recht auf die Zeit des aktuellen Gebrauchs beschränkt, der macht es nahezu gegenstandslos. Was hätte denn auch dieses Recht noch zu bedeuten, wenn man vernünftigerweise behaupten könnte, der Mensch habe ein Recht auf die Nahrung nur in dem Augenblicke, da er sie gerade zu sich nimmt, auf die Kleider, solange er sie am Leibe trägt, auf die Gerätschaften, solange er sich ihrer bedient? Das Recht des Gebrauchs muß sich also, wenn es nicht illusorisch sein soll, auf eine gewisse, oft ziemlich lange Zeit erstrecken. Wenn nun der Mensch für einige Zeit das Recht hat, jeden andern von der Benützung der für seinen Gebrauch gewählten Güter auszuschließen, weshalb sollte er es nicht für immer haben? Und wenn er es in bezug auf diese und jene Güter hat, weshalb nicht in bezug auf alle Güter?

Als vernünftiges Wesen soll der Mensch ein geordnetes Leben führen; er darf sich daher nicht damit begnügen, für die Bedürfnisse des Augenblicks zu sorgen, sondern muß auch für die Zukunft Vorsorge treffen; er muß z. B. für den Winter, wo die Natur nichts hervorbringt, und für den Fall einer Mißernte Vorräte sammeln, muß sich für die Zeiten vorsehen, wo Krankheit und Alter ihn unfähig machen, seinen Lebensunterhalt zu gewinnen. Wie könnte man aber dem Menschen zumuten, er solle sich für die Zukunft bemühen, wenn er nicht das Recht hätte, das mühsam Erworbene als sein Eigentum zu betrachten und jeden Unberufenen von dessen Gebrauch auszuschließen?

2. Die Notwendigkeit des Rechts auf Eigentumserwerb wird noch dringender, wenn wir den Menschen in seiner sozialen Stellung betrachten, zu der er durch seine Natur bestimmt ist.

Für die Familie ist das Privateigentum geradezu unentbehrlich. Die Eltern haben die natürliche Pflicht, für den Unterhalt und die Erziehung ihrer Kinder Sorge zu tragen; sie haben also auch das natürliche Recht auf alle Mittel, ohne die sie diese Aufgabe nicht lösen können. Zu diesen Mitteln gehört aber das Eigentumsrecht, insbesondere das Recht des dauernden und ausschließlichen Gebrauchs einer Wohnung, der Kleidung, der Nahrung und vieler anderer Dinge, die schon zum voraus beschafft werden müssen, damit die geordnete Existenz der Familie gesichert sei. Ferner haben die Eltern die natürliche Pflicht, dafür zu sorgen, daß nach ihrem Tode die Kinder nicht mittellos dastehen und daß sie standesgemäß leben können. Auch das ist ihnen für gewöhnlich nur dann möglich, wenn sie das Recht haben, sich ein gewisses Vermögen zu erwerben, d. h. wenn sie Eigentumsrecht besitzen.

Der Mensch ist aber in seiner sozialen Aufgabe nicht auf den engen Kreis der Familie beschränkt, er soll auch am Kulturfortschritt der Menschheit mitarbeiten, für die volkswirtschaftliche Entwicklung, die Pflege der Wissenschaften und Künste nach Kräften mitwirken. Wie kann er das aber, wenn er kein Recht hat, Eigentum zu erwerben, und deshalb Tag für Tag fürs tägliche Brot sorgen muß? Ein Kulturfortschritt läßt sich nur durch große Unternehmungen erreichen, diese kommen aber nur durch Aufwendung bedeutender materieller Mittel und durch das Zusammenwirken vieler Menschen zustande, die von ihrem Überfluß zusammensteuern und durch die Aussicht auf Gewinn zur Mitwirkung angetrieben werden.

Zweiter Beweis. — Was wir soeben aus der menschlichen Natur, wie sie sich in der großen Mehrheit der menschlichen Individuen offenbart, a priori bewiesen haben, das bestätigt uns auch die Geschichte; sie bezeugt nämlich, daß das Privateigentum zu allen Zeiten und bei allen Völkern tatsächlich bestand und als eine zu Recht bestehende Einrichtung anerkannt und gesetzlich geschützt wurde. Wenn bei den Nomadenvölkern das Privatgrundeigentum fehlt und der Boden Gemeineigentum ist, so erklärt sich das daraus, daß das Nomadenleben seiner Natur nach den Privatbesitz an Grund und Boden ausschließt oder wenigstens überflüssig macht. Immerhin finden wir aber auch bei den nomadisierenden Völkern das Privateigentum in bezug auf die beweglichen Güter, wie Herden, Zelte, Kleider, Waffen, Gerätschaften usw. Das Privateigentum ist also eine Einrichtung, die sich, moralisch genommen, in der ganzen Menschheit findet. Eine Einrichtung aber, die sich bei allen Völkern vorfindet, allen Wechsel der Zeiten und Anschauungen überdauert und mit dem Kulturfortschritt immer mehr gefestigt wird, beruht nicht auf menschlicher Erfindung und Willkür, sondern ist in der menschlichen Natur begründet und ein notwendiges Korrelat der wesentlichen Bedürfnisse und unzerstörbaren Neigungen des Menschen. Folglich ist das Recht auf Eigentumserwerb ein natürliches Recht des Menschen.

Einwendungen gegen den naturrechtlichen Charakter des Eigentumsrechts: 1. Von der Natur aus sind alle äußeren Güter Gemeingut aller Menschen. Folglich ist das Privateigentum keine Forderung, sondern eine Verletzung des Naturrechts.

Antwort. Allerdings sind die äußeren Güter von Natur aus Gemeingut der Menschheit, doch sind sie nicht positiv, sondern negativ gemeinsam. Das Naturrecht setzt die Gesamtheit der Menschen nicht zum Eigentümer aller Güter ein, sondern sichert allen Menschen den notwendigen Gebrauch derselben. Dadurch hindert es die einzelnen Menschen keineswegs, diese oder jene Güter als Eigentum zu erwerben; ja im allgemeinen fordert es sogar die dauernde und ausschließliche Aneignung der Güter, weil diese für das Wohl der einzelnen und der Gesamtheit notwendig ist.

2. Aus dem Privateigentum entstehen viele und große Übel: Diebstahl, Raub, Mord, Streitigkeiten, Feindschaft, Verschwendung. Wie kann aber eine Einrichtung, die so viele Übel erzeugt, im Naturrecht begründet sein?

Antwort. Das Privateigentum hat allerdings manche Übel im Gefolge; diese entstehen jedoch nicht aus dem Privateigentum als solchem, sondern aus der Verkehrtheit und Verderbtheit der Menschen, denen auch das Gute Anlaß zum Bösen werden kann. Die Übel würden aber nicht gehoben, sondern verzehnfacht werden, wenn alle irdischen Güter Gemeingut aller Menschen wären.

Lehrsatz 58. Der ursprüngliche Erwerbstitel, durch den das Eigentumsrecht auf eine bestimmte Sache fixiert wird, ist die Besitzergreifung.

Das unbestimmte, abstrakte Recht auf Eigentumserwerb würde für den Menschen völlig wertlos sein und seinen Zweck verfehlen, wenn es nicht zum rechtlichen dauernden und ausschließlichen Besitze bestimmter Güter, d. h. zum konkreten Eigentumsrecht führen könnte. Das geschieht aber durch Ver-

mittlung gewisser Tatsachen, die man Erwerbstitel nennt. Es gibt nun mancherlei Titel, durch die das Eigentumsrecht auf eine konkrete Sache erworben werden kann. Die meisten Erwerbstitel bewirken nur die Übertragung des Eigentumsrechts von einem Eigentümer auf einen andern, setzen also schon Eigentumsrecht voraus; von ihnen wird im folgenden Kapitel die Rede sein. Zuerst müssen wir untersuchen, welcher Erwerbstitel der ursprüngliche sei.

Ursprünglich nennt man den Erwerbstitel, der seiner Natur nach und deshalb auch der Zeit nach vor allen andern Titeln zur Anwendung kommt, oder auf Grund dessen das Eigentumsrecht auf eine bestimmte Sache zuerst entsteht. Wir bezeichnen als ursprünglichen Erwerbstitel die Besitzergreifung; sie setzt herrenloses Gut voraus, gleichviel ob dieses immer herrenlos gewesen oder durch bedingungslosen Verzicht des bisherigen Eigentümers wieder herrenlos geworden ist. In den Anfängen der Menschheit mußte die Besitzergreifung fast ausschließlich zur Anwendung kommen, weil damals die meisten Güter, sowohl die beweglichen als auch die unbeweglichen, noch keinen Eigentümer hatten. Auch später, als sich die Menschen allmählich über den Erdkreis ausbreiteten, war sie der gewöhnliche Titel für den Erwerb von Grund und Boden samt den darauf vorfindlichen Gütern. Heutzutage, wo wenigstens in den zivilisierten Ländern jedes Fleckchen Erde schon seinen Eigentümer hat, tritt die Besitzergreifung als Erwerbstitel von Grundeigentum nur noch als Ausnahmefall auf; sie erstreckt sich fast nur auf bewegliche Güter, z. B. bei der Jagd, dem Fischfang, dem Finden verlorener Sachen.

Beweis. — Als ursprünglicher Erwerbstitel muß die Tatsache gelten, die nicht nur ihrer Natur nach geeignet ist, das unbestimmte Recht auf Eigentumserwerb auf einen bestimmten Gegenstand zu fixieren, sondern auch allen andern Erwerbstiteln naturgemäß vorausgeht. Eine solche Tatsache ist aber nur die Besitzergreifung in dem oben erklärten Sinne.

1. Die Besitzergreifung ist ihrer Natur nach geeignet, das Eigentumsrecht auf einen bestimmten Gegenstand zu begründen. Ursprünglich bestand ja unter den Menschen negative Gütergemeinschaft, und jeder einzelne hatte das Recht, sich Eigentum zu erwerben. Von diesem Rechte machten die Menschen Gebrauch, indem sie einen noch freien Gegenstand sich aneigneten und als den ihrigen kennzeichneten.

2. Die Besitzergreifung ist auch die einzige Tatsache, die sich zum ursprünglichen Erwerbstitel eignet. Andere Tatsachen, die noch in Frage kommen könnten, sind nur der Vertrag und die Arbeit. Der Vertrag kann aber nicht erster Erwerbstitel sein, weil er schon ein Verfügungsrecht über das Vertragsobjekt, mithin Eigentumsrecht voraussetzt. Auch die (produktive) Arbeit ist nicht der ursprüngliche Titel für die rechtliche Aneignung der Besitzgüter. Denn zunächst gibt es viele Nutzgüter, wie Früchte, Brennmaterial, Tiere, Edelmetalle, die sich ohne produktive Arbeit zum Gebrauche eignen und in Besitz genommen werden können. Sodann konnte man sich ohne allen Zweifel Gegenstände aneignen mit der Absicht, diese später zu verarbeiten. Wenn nun die Arbeit der ursprüngliche Besitzteil wäre, so hätte jeder das Recht gehabt, die von andern zum Zweck der Bearbeitung gesammelten, aber noch nicht verarbeiteten Stoffe und Gegenstände für sich in Anspruch zu nehmen, was offenbar gegen die allgemeine Überzeugung der Menschen ist. Es bleibt demnach als ursprünglicher Erwerbstitel nur die Besitzergreifung übrig.

Einwände. 1. Der einfache, mühelose Akt der Besitzergreifung scheint ein ewiges Eigentumsrecht z. B. an liegenden Gütern nicht begründen zu können.

Antwort. Das auf die Besitzergreifung gegründete Eigentumsrecht ist keineswegs ein ewiges, sondern dauert im besten Falle nur so lange, als der Besitzergreifer lebt. Mit der Übertragung des Eigentums auf ein anderes Rechtssubjekt wechselt auch

der Titel; was dem ersten Eigentümer auf Grund der Besitzergreifung gehörte, gehört den folgenden z. B. auf den Titel der Erbschaft oder der Schenkung oder des Kaufvertrages usw. hin. — Was sodann von der Mühelosigkeit der Besitzergreifung gesagt wird, mag bei manchen beweglichen Gütern zutreffen, beim Grund und Boden dagegen ist die Besitzergreifung um so mühevoller, je ausgedehnter der beschlagnahmte Besitz ist.

2. Wenn es in den Zeiten, da die Erde noch sehr dünn bevölkert war, einigen wenigen eingefallen wäre, einen großen Teil der Erde für sich in Besitz zu nehmen und alle andern davon auszuschließen, so würde fast die ganze Welt das ausschließliche Eigentum einiger weniger Menschen geworden sein, während die große Masse, trotz ihres natürlichen Rechtes auf Eigentumserwerb, in die Unmöglichkeit versetzt wäre, sich Grundeigentum zu erwerben.

Antwort. Die Gefahr eines allzu ausgiebigen Gebrauches der Besitzergreifung durch einige ländergierige Menschen ist nur eine eingebildete. Denn der Versuch einzelner, von einem weiten Gebiete Besitz zu ergreifen, müßte schon an den zu einer gültigen Besitzergreifung erforderlichen Bedingungen scheitern, namentlich an der Kennzeichnung des zum Eigentum ausersehenen Länderkomplexes. Sodann kann die Besitzergreifung eines großen Gebietes nur vorkommen, solange ein Land noch dünn bevölkert ist; unter dieser Voraussetzung hat aber der Besitz eines weiten Gebietes gar keinen Wert. Wozu auch große Länderstrecken in ausschließlichen Besitz nehmen, die von niemand streitig gemacht werden, zu nichts dienen und obendrein noch viele Mühe und Arbeit fordern? Tatsächlich ist denn auch die große Ungleichheit im Besitze, zumal im Grundbesitz, nicht auf die Besitzergreifung, sondern auf abgeleitete Erwerbstitel zurückzuführen.

Folgerungen. — 1. Selbstverständlich kann das Eigentumsrecht des Menschen auf die Güter dieser Erde dem höchsten Eigentumsrechte Gottes keinen Abbruch tun. Der Mensch kann wohl andern Menschen gegenüber, nicht aber Gott gegenüber Eigentümer sein. Obwohl daher das Eigentumsrecht des Menschen ein wahres ist, kann es doch niemals ein absolutes sein; deshalbe hat er neben dem Rechte auch die Pflicht, sein Eigentum in der von Gott gewollten Weise zu verwenden.

2. In erster Linie sind die äußeren Güter für den Gebrauch aller Menschen bestimmt, und nur im Interesse eines angemessenen und geregelten Gebrauchs können sie von dem einzelnen als Eigentum erworben werden. Folglich muß deren Gebrauch, auch unter Voraussetzung des Privateigentums, insoweit ein gemeinsamer bleiben, als niemand seines natürlichen Rechts beraubt werden kann auf das, was ihm zum Leben streng notwendig ist. Im Falle der äußersten Not hat daher jeder Mensch das Recht, sich vom fremden Eigentum so viel anzueignen, als erforderlich ist, um der äußersten Not abzuhelfen. Niemand kann also ein so ausschließliches Eigentumsrecht erwerben, daß er befugt wäre, andere im Falle der äußersten Not vom Gebrauche seines Eigentums auszuschließen. Außerdem ist es eine Pflicht der Liebe für die Reichen, von ihrem Überfluß den Armen und Notleidenden mitzuteilen.

Vierter Abschnitt.

Die abgeleiteten Erwerbstitel.

Erstes Kapitel.

Überblick über die abgeleiteten Erwerbstitel.

Der einzige ursprüngliche Erwerbstitel ist die Besitzergreifung, alle andern sind abgeleitete Erwerbstitel, weil sie schon Eigentum voraussetzen. Sie lassen sich unterscheiden in solche, die an und für sich bloß das vorhandene Eigentum vermehren oder dessen Wert erhöhen, und in solche, die einen Wechsel

des Eigentümers herbeiführen. Zur ersten Klasse gehören: der Zuwachs, die Vermischung, die Verarbeitung, der Fruchterwerb; zur zweiten: die Übertragung, die Ersitzung und das Erbrecht. Wir werden sie im folgenden der Reihe nach kurz besprechen und nur das Erbrecht in einem eigenen Kapitel eingehender behandeln.

1. Erwerbstitel, die das schon vorhandene Eigentum vermehren:

1) Durch Zusatz oder Verbindung erwirbt jemand Eigentum, wenn mit seiner Sache als Hauptsache eine andere als Nebensache, d. h. im Verhältnis der Unterordnung, sich zu einem Ganzen vereinigt. Eine solche Vereinigung kann erfolgen zwischen Unbeweglichem und Unbeweglichem (wenn sich z. B. ein Grundstück durch allmähliche Anschwemmung vergrößert), oder zwischen Unbeweglichem und Beweglichem (wenn z. B. jemand ein fremdes Grundstück bepflanzt oder bebaut), oder zwischen Beweglichem und Beweglichem (wenn z. B. jemand fremdes Papier beschreibt oder fremde Leinwand bemalt). In bezug auf das Eigentumsrecht an dem durch Zuwachs entstandenen Ganzen gilt der Grundsatz: „Die Hauptsache zieht die Nebensache nach sich." Ist es nicht klar, was in einem konkreten Falle Hauptsache und was Nebensache sei, so entscheidet das positive Recht; doch muß im obenerwähnten zweiten und dritten Falle Schadloshaltung des Arbeiters erfolgen, wenn dieser im guten Glauben war, das Grundstück oder das Papier bezw. die Leinwand sei sein Eigentum.

2) Vermischung oder Vermengung erfolgt dann, wenn mehrere, verschiedenen Eigentümern gehörige Sachen als gleich hauptsächliche Dinge, also im Verhältnis der Beiordnung, so miteinander zu einem Ganzen verbunden werden, daß sie sich praktisch nicht wieder voneinander trennen lassen (z. B. verschiedene miteinander vermischte Sämereien). In solchen Fällen erhält jeder der Eigentümer ein Miteigentum am Ganzen im Verhältnis zur Menge und zum Werte des ihm gehörenden Mischteiles.

3) Verarbeitung oder Umbildung tritt dann ein, wenn jemand fremden Rohstoffen, die er jedoch für sein Eigentum hielt, durch seine Arbeit einen neuen und höheren Wert verschafft, z. B. wenn er aus fremdem Holz Möbel anfertigt. In diesem Falle wird das Eigentumsrecht an der durch die Arbeit veränderten Sache zugleich mit der Last der Schadloshaltung des andern demjenigen zugesprochen, dem die Hauptsache gehört; als Hauptsache gilt aber in der Regel die Form, die der Rohstoff durch die Arbeit erhalten hat.

4) Der Fruchterwerb. Unter Fruchterwerb versteht man alle Erzeugnisse einer Sache, deren Hervorbringung zum größten Teil den Wert dieser Sache ausmacht (z. B. Feldfrüchte, Junge von Tieren). Ist der Eigentümer der fruchttragenden Sache im tatsächlichen Besitze dieser Sache, so ist natürlich auch die Frucht sein Eigentum.

2. Erwerbstitel, die einen Wechsel des Eigentümers herbeiführen:

1) Die Übertragung ist die durch gegenseitige Übereinkunft herbeigeführte Veränderung des Eigentümers einer Sache. Rein naturrechtlich genügt zur Eigentumsübertragung die gegenseitige äußerlich kundgegebene Übereinkunft; nach römischem Recht und nach dem deutschen Bürgerlichen Gesetz (§ 929) aber findet die Eigentumsübertragung erst mit der tatsächlichen Übergabe des Besitzes statt. Dieselbe vollzieht sich mittels Vertrages. Da die Verträge von großer Wichtigkeit sind, so wird von ihnen im folgenden Abschnitt eigens die Rede sein. — In bezug auf die Übertragung des Eigentums im allgemeinen sei hier nur bemerkt, daß ihre Rechtskraft aus dem Begriffe des Eigentums her-

vorgeht, mithin an und für sich im Naturrecht begründet ist; denn über das, was sein Eigentum ist, kann jeder frei verfügen, solange er kein fremdes Recht verletzt.

2) Die Ersitzung ist der Erwerb des Eigentumsrechts auf eine fremde Sache durch den bloßen gutgläubigen Besitz während der gesetzlich bestimmten Zeit. Die Bedingungen, unter denen die Ersitzung das Eigentumsrecht überträgt, sind folgende: a) die Geeignetheit der Sache, Privateigentum zu werden; b) der ununterbrochene Besitz der Sache mit dem Willen, sie als Eigentum zu besitzen; c) der gute Glaube, d. h. die Überzeugung von der Rechtmäßigkeit des Besitzes; d) ein Besitztitel, der den guten Glauben des Besitzes begründet; e) die gesetzlich bestimmte Zeit. Diese ist für die beweglichen und unbeweglichen Güter und in verschiedenen Ländern verschieden (im Deutschen Reich: für bewegliche Güter 10 Jahre, für Grundstücke 30 Jahre). — Da der Besitz der Sache während einer bestimmten Zeit der Ersitzung wesentlich, die Länge der Zeit aber durch die Natur der Sache nicht bestimmt ist, so erhält die Ersitzung ihre Rechtskraft vom positiven Gesetze.

3) Das Erbrecht ist in einer geordneten Gesellschaft der wichtigste Erwerbstitel; deshalb soll von ihm im folgenden ausführlicher die Rede sein.

Zweites Kapitel.

Das Erbrecht.

§ 1. Erklärung der einschlägigen Begriffe.

Erbschaft oder Erbe nennt man das gesamte von einem Verstorbenen hinterlassene Vermögen. Die Befugnis, sich die Hinterlassenschaft eines Verstorbenen anzueignen, heißt Erbrecht. Die Übertragung der Erbschaft kann durch letztwillige Verfügung des Erblassers oder durch Intestaterbfolge geschehen; im ersten Falle beruht die Übertragung auf dem ausdrücklichen, im zweiten auf dem vorausgesetzten Willen des Erblassers.

Die letztwillige Verfügung kann in Form eines Testaments oder eines Erbvertrags getroffen werden. Testament heißt die letztwillige Verfügung, durch die der Erblasser eine Person als seinen Erben bezeichnet. Wird der Erbe im Testamente verpflichtet, einen Teil des Erbgutes an einen Dritten zu entrichten, so nennt man diesen Teil des Testaments Vermächtnis (Legat). Vom Testament ist der Erbvertrag zu unterscheiden. Dieser ist die Übereinkunft, die der Erblasser mit dem von ihm bestimmten Erben in bezug auf die Art und die Bedingungen der Erbfolge trifft. Bezieht sich diese Übereinkunft nur auf einen Teil der Hinterlassenschaft, so nennt man sie Schenkung auf Todesfall (donatio mortis causa).

Zwischen Testament und Erbvertrag besteht demnach der Unterschied, daß dieser nur durch gegenseitige Übereinkunft rückgängig gemacht werden kann, während die Aufhebung oder Veränderung des Testaments im Belieben des Erblassers steht. — Derselbe Unterschied besteht zwischen der Schenkung auf Todesfall und dem Vermächtnis. Dazu kommt der weitere Unterschied, daß die Gültigkeit des Vermächtnisses mit der Gültigkeit des Testaments steht und fällt, während die Schenkung auf Todesfall auch bei Ungültigkeit des Testaments in Kraft bleibt.

Von der oben erwähnten Schenkung auf Todesfall ist zu unterscheiden die Schenkung unter Lebenden (donatio inter vivos), durch die der Erblasser schon zu Lebzeiten auf sein Eigentumsrecht zugunsten eines andern verzichtet, sich aber den Besitz oder die Nutznießung bis zu seinem Tode vorbehält.

Intestaterbfolge tritt dann ein, wenn jemand ohne letztwillige Verfügung über sein Eigentum stirbt. In diesem Falle fällt den Kindern des Ver-

storbenen oder, wenn keine Kinder da sind, den Verwandten das Recht auf die Hinterlassenschaft zu.

Sowohl das Testierrecht als auch das Recht der Intestatserbfolge galt früher allgemein als ein natürliches Recht. Pufendorf[1]) war der erste, der die natürliche Gültigkeit des Testamentes leugnete, während er sie der Intestaterbfolge zuerkannte. Heutzutage wird das ganze Erbrecht von vielen als die ausschließliche Wirkung der positiven Gesetzgebung angesehen; doch mit Unrecht, wie wir im folgenden zeigen werden. Bei den meisten ist diese Ansicht nur die notwendige Folge aus dem Rechtspositivismus, dem sie huldigen.

§ 2. Naturrechtlicher Charakter des Testaments und der Intestaterbfolge.

Lehrsatz 59. Das Recht der letztwilligen Verfügung über sein Eigentum ist an und für sich ein natürliches Recht.

Wenn wir behaupten, die Übertragung des Eigentums durch letztwillige Verfügung habe an und für sich naturrechtliche Gültigkeit, so wollen wir damit nicht leugnen, daß diese zufälligerweise, z. B. durch Kollision mit einem andern unzweifelhaften Recht, ungültig sein könne. Ebensowenig wollen wir der Staatsgewalt das Recht absprechen, das Testierrecht durch positive Gesetze im Sinne des natürlichen Rechtes näher zu bestimmen. Der Staat hat sogar die Pflicht, das natürliche Erbfolgerecht, das nicht bis ins einzelne geregelt ist, den zeitlichen und örtlichen Verhältnissen anzupassen, die Bedingungen und Formen festzusetzen und so für die Schlichtung von Erbstreitigkeiten klare und unzweideutige Normen zu schaffen. Diese Pflicht und Befugnis der Staatsgewalt hebt jedoch den naturrechtlichen Charakter des Erbfolgerechts nicht auf.

Beweis. — Das Recht der letztwilligen Verfügung ist ein wesentlicher Bestandteil des Eigentumsrechts. Dieses ist aber ein natürliches Recht. Folglich gilt das gleiche vom Rechte der letztwilligen Verfügung.[2])

Beweis des Obersatzes. — Das Testierrecht ist als wesentlicher Bestandteil des Eigentumsrechts zu betrachten, wenn dieses ohne jenes die Zwecke, für die es vom Schöpfer verliehen wurde, nur in höchst unvollkommener, mangelhafter Weise erreichen kann. Daß nun die Zwecke des Eigentumsrechts ohne das Testierrecht sich nicht in der gehörigen Weise erreichen lassen, ist leicht zu zeigen. Welches sind denn die Zwecke des Eigentumsrechts?

1. Das Eigentumsrecht ist dem Menschen notwendig, weil es allein ihm den nötigen Antrieb zur Arbeit und zur Sparsamkeit gibt. Dieser Zweck würde aber nur sehr unvollkommen erreicht, wenn der Mensch zwar Eigentum erwerben könnte, aber nicht das Recht hätte, zu bestimmen, wer sein Vermögen nach seinem Tode besitzen solle. Die Folge dieser Einschränkung des Eigentumsrechts würde sein, daß jeder, der sich so viel erworben, als er für die nächste Zukunft bedarf, die Arbeit einstellen und vorerst darauf bedacht sein würde, das mühsam Erworbene zu genießen und aufzubrauchen. Wozu auch große Vorräte aufspeichern, seinen Grundbesitz vermehren und verbessern, wenn man für eine ungewisse Zukunft arbeitet und nicht weiß, wer die Früchte der Arbeit und des Schweißes ernten wird? In ihrer großen Mehrheit sind die Menschen nicht dafür zu haben, daß sie für andere, die sie nicht einmal kennen, unentgeltlich arbeiten.

2. Ein weiterer Zweck des Eigentumsrechts ist die Sicherung der Bedürfnisse der Familie, insbesondere einer gedeihlichen physischen und moralischen Erziehung der Kinder. Auch dieser Zweck läßt sich ohne das Recht der letztwilligen Verfügung nur sehr mangelhaft erreichen. Die Eltern

[1]) De iure nat. et gent. l. 4, c. 3.
[2]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II 6 338.

sollen ja nicht nur für die augenblicklichen Bedürfnisse der Kinder sorgen, sondern auch deren Zukunft sicherstellen und ihnen ein standesgemäßes Fortkommen ermöglichen. Diese Pflicht können sie aber unmöglich erfüllen, wenn sie nicht das Recht haben, ihr Vermögen den Kindern deren Bedürfnissen entsprechend letztwillig zuzusprechen. Wir sagen „den Bedürfnissen entsprechend". Die Eltern haben sich nämlich in der Fürsorge für das materielle Wohl der Kinder nach deren Alter, Gesundheit und Fähigkeit zu richten. Ein erwachsener, gesunder Sohn, der schon imstande ist, selbst etwas zu erwerben, bedarf der Fürsorge der Eltern nicht in dem Maße wie ein kleines, krankes Kind, das vielleicht niemals die Sorge für sich selbst übernehmen kann. Wenn daher die Eltern die Pflicht haben und folglich auch das Recht, für die Zukunft ihrer Kinder zu sorgen, so muß ihnen auch das Recht zugestanden werden, ihre Sorge den Bedürfnissen der einzelnen Kinder anzupassen. Das kann aber nur durch das Testament geschehen, das eine ungleiche Verteilung der Hinterlassenschaft ermöglicht. — Außerdem ist das Recht der letztwilligen Verfügung eine mächtige Stütze für die Autorität der Eltern, weil sie es in der Hand haben, die Kinder nach Maßgabe des Verdienstes zu belohnen oder zu bestrafen.

Man könnte hier einwenden: Wenn der aus der pflichtmäßigen Fürsorge für die Familie entnommene Grund auch etwas beweist, so beweist er doch nicht, daß das Testierrecht, sondern nur, daß die Intestaterbfolge im Naturrecht begründet ist.

Antwort. a) Manche Eltern sind kinderlos und haben vielleicht auch sonst keine näheren Verwandten. In diesen nicht so seltenen Fällen kann also die Intestaterbfolge nicht zur Anwendung kommen. In Ermangelung des Testierrechts würde dann das Vermögen dem Fiskus oder dem ersten Besitzergreifer zufallen. Das könnte aber für die Eigentümer nur ein Anlaß sein, ihr Vermögen nach Möglichkeit selbst zu genießen. — b) Wenn die Intestaterbfolge die einzige von der Natur geforderte Art der Vererbung wäre, dann wäre das Testierrecht gegen das Naturrecht und könnte nicht einmal durch das Staatsgesetz zum Recht erhoben werden. Nun wird aber das Testierrecht fast bei allen Völkern anerkannt und geübt. — c) Da das Recht der Intestaterbfolge zwischen Kindern und Kindern keinen Unterschied macht, so würde folgen, daß die Eltern ihr Vermögen den Kindern zu gleichen Teilen vermachen müßten, ohne Rücksicht auf deren größeres oder geringeres Bedürfnis. Auch das streitet mit der allgemeinen Überzeugung.

3. Auch im Interesse der Gesellschaft überhaupt ist das Eigentumsrecht notwendig. Das Wohl der Gesellschaft fordert aber, daß im Eigentumsrecht auch das Testierrecht eingeschlossen sei. Zur Förderung großer Unternehmungen und wohltätiger Stiftungen und Anstalten zum Zweck der Krankenpflege, der Waisenfürsorge usw. kann nicht ausschließlich der Staat angehalten werden; auch der Freigebigkeit der Privatleute, die über Reichtum verfügen, muß ein genügender Spielraum gelassen werden. Diese Freigebigkeit kann sich allerdings auch durch Schenkungen betätigen, am ungezwungensten jedoch wird sie sich im Gebrauche des Testierrechts äußern. Wer kann, auch wenn er reich ist, im voraus wissen, was ihm, wenn er seine Kinder genügend bedacht hat, für gemeinnützige Zwecke noch übrigbleibt? Außerdem würde der Eigentümer durch bedeutende Schenkungen, die er zu Lebzeiten macht, gezwungen, auf einen großen Teil seines Vermögens zu verzichten. Das hieße aber die Freigebigkeit auf eine allzu harte Probe stellen.

Einwände. 1. Bei der Übertragung des Eigentums müssen immer zwei Willen, nämlich der des Übertragenden und der des Empfängers, gleichzeitig zusammentreffen. Dieses Erfordernis scheint aber beim Testament zu fehlen. Denn solange der Erblasser noch am Leben ist, hat er nicht den Willen, sich seines Eigentums zu entäußern, nach seinem Tode aber besitzt er kein Eigentum, mithin auch kein Übertragungsrecht mehr. Kann aber der Erblasser nicht übertragen, so kann der Erbe nicht empfangen.

Antwort. Die durch Vertrag erfolgende Übertragung von Eigentum verlangt allerdings, daß der Willensakt des Übertragenden und des Empfängers zeitlich zusammentreffen; das Testament ist jedoch kein Vertrag, sondern eine Eigentumsübertragung

besonderer Art. Die testamentarische Übertragung fordert zwar auch beiderseitige und gleichzeitige Einwilligung, doch braucht diese nicht notwendig ihrem physischen Sein nach gleichzeitig zu sein; es genügt, daß die aktuelle Einwilligung des Erben mit dem moralisch, d. h. in seiner rechtskräftigen Wirkung fortdauernden Willen des Erblassers zusammentreffe. Die unmittelbare Folge der Willensentschließung des Erblassers besteht darin, daß bei seinem Tode die Hinterlassenschaft nicht herrenloses Gut wird, sondern dem Erben mit Ausschluß jedes andern das Recht gibt, deren Besitz anzutreten. Durch die Einwilligung erhält dann der Erbe das Recht an der Sache. Fragt man, auf welchen Grund hin das Testament das bezeichnete Vorrecht vor andern Verträgen beansprucht, so lautet die Antwort: Auf Grund der Beweise, welche die Notwendigkeit des Testierrechts dartun.

2. Alle Mißstände, die sich aus dem Wegfall des Testierrechts ergeben, werden dadurch gehoben, daß die Staatsgewalt das Recht hat, die Erbfolge zu ordnen.

Antwort. 1) Das Eigentumsrecht ist ein natürliches Recht und eine notwendige Voraussetzung und Bedingung des Wohles der einzelnen Menschen und der Familien. Da nun die Individuen und die Familien früher waren als der Staat, so mußte auch das Eigentumsrecht in seinem ganzen wesentlichen Umfang, mithin auch das Testierrecht vor und unabhängig vom Staate bestehen. Folglich kann die Staatsgewalt das Testierrecht nicht erst schaffen. — 2) Sodann eine Frage: Muß die Staatsgewalt in bezug auf die Verwendung des Nachlasses eine objektive Norm anerkennen und befolgen, oder kann sie das hinterlassene Privatvermögen nach Belieben verwenden? Wenn sie an eine objektive Norm gebunden ist, so besteht schon vor dem Staatsgesetz ein Erbrecht; ist aber der Staat frei, die Hinterlassenschaft zu verwenden, wie er will: wer wird dann wohl so töricht sein, sein Vermögen bis zum Tode aufzubewahren?

Lehrsatz 60. Wenn Eltern ohne letztwillige Verfügung sterben, so sind die Kinder die naturrechtlichen Erben.

Aus den Gründen, die oben für das Testierrecht beigebracht wurden, ergibt sich von selbst, daß das Testament die gewöhnliche, von der Natur zuerst beabsichtigte Art der Erbfolge ist. Die Eltern haben die Befugnis, zu bestimmen, was nach ihrem Hinscheiden jedes der Kinder aus dem elterlichen Vermögen erhalten soll. Wer könnte auch besser imstande sein, zu beurteilen, was jedes Kind notwendig hat und was es verdient? Erst wenn eine formelle Willensäußerung seitens der Eltern bezüglich der Verwendung ihres Nachlasses nicht vorliegt, greift man auf ihren mutmaßlichen Willen zurück. Unter diesen Umständen fordert das Naturrecht, daß nicht Fremde, sondern die Kinder die Erbschaft erhalten. Da aber eine ungleiche Verteilung nur durch den ausdrücklichen Willen der Eltern gerechtfertigt ist, so muß bei der Intestaterbfolge der Nachlaß zu gleichen Teilen unter die Kinder verteilt werden.

Beweis. — Die Eltern haben das natürliche Recht, ihre Kinder zu Erben ihres Vermögens einzusetzen. Folglich muß ihr letzter Wille, wenn sie ohne letztwillige Verfügung sterben, zugunsten ihrer Kinder gedeutet werden. Diese Deutung ist um so mehr berechtigt, da das Eigentumsrecht überhaupt und insbesondere auch das Testierrecht im Interesse der Familie von der Natur verliehen ist.

Die Eltern haben sodann die Pflicht, ihren Kindern zu einer passenden Lebensstellung zu verhelfen und für deren standesgemäßes Fortkommen, soweit es ihnen möglich ist, Sorge zu tragen. Dazu ist aber meistens erfordert, daß sie den Kindern ihre Hinterlassenschaft zuwenden.

Endlich weist das enge Band der Blutsverwandtschaft und die moralische Einheit, die Eltern und Kinder verbindet, darauf hin, daß auch der Besitz, den die Eltern zurücklassen, naturgemäß für die Kinder bestimmt ist.

Anmerkung. — Um den naturrechtlichen Charakter der Erbfolge der Kinder, wie man glaubte, einfacher zu erklären, hat man behauptet, nicht die Eltern allein, sondern die ganze Familie sei Eigentümer der Güter, die von den Eltern mit in die Ehe gebracht wurden.

Doch diese Behauptung entbehrt jeder Begründung. Denn wenn es auch wahr ist, daß die Eltern des Privateigentums vor allem mit Rücksicht auf die Kinder und die ganze Familie bedürfen und daß sie die Pflicht haben, es für die Unterhaltung und Erziehung zu verwenden, so ist damit noch keineswegs gesagt, daß die Kinder die geborenen Miteigentümer des elterlichen Vermögens sind. Diese Annahme würde übrigens das Testierrecht der Eltern beseitigen oder wenigstens in der Weise beschränken, daß die Eltern das Vermögen nicht zu ungleichen Teilen unter die Kinder verteilen dürften, weil alle Kinder den Eltern gleich nahestehen und in gleicher Weise Glieder der Familie sind. Außerdem dürften die Eltern ohne Einwilligung der Kinder weder etwas verschenken noch einem andern, der nicht zur engeren Familie gehört, etwas testamentarisch vermachen.

Fünfter Abschnitt.

Die Verträge.

Die Verträge wurden schon im vorigen Abschnitt unter denjenigen abgeleiteten Erwerbstiteln erwähnt, die einen Wechsel des Eigentümers herbeiführen. Da sie indes die gewöhnlichste Art der Übertragung des Eigentumsrechts und dabei sehr verschiedener Natur sind, behandeln wir sie in einem eigenen Abschnitt. Zuerst werden wir das allen Verträgen Gemeinsame, dann die gebräuchlichsten Verträge im einzelnen besprechen.

Erstes Kapitel.

Der Vertrag im allgemeinen.

I. **Begriff des Vertrages.** — 1. Vertrag ist ein verpflichtendes Übereinkommen mehrerer Personen in bezug auf denselben Gegenstand. Diese Definition kennzeichnet den Vertrag in seinem Werden oder Entstehen. Der fertige Vertrag ist die aus jenem hervorgehende bleibende Verpflichtung. — Gegenstand des Vertrages kann eine Sache oder eine Leistung oder auch eine Unterlassung sein. Da jeder Vertrag ein Übereinkommen ist, so setzt er wenigstens zwei Personen (Kontrahenten) voraus, die sich in bezug auf denselben Gegenstand einigen. Das Übereinkommen, das zum Begriffe des Kontraktes gehört, darf nicht als ein rein äußerlicher Vorgang aufgefaßt werden, sondern ist als die naturgemäße Kundgebung einer gleichzeitigen Willenseinigung der Kontrahenten anzusehen. Es muß ferner derart sein, daß dadurch wenigstens einer der Kontrahenten eine Verpflichtung übernimmt.

2. Die Gültigkeit des Vertrages ist an gewisse Bedingungen geknüpft, die sich teils auf die Kontrahenten teils auf den Gegenstand und die Form des Vertrages beziehen.

1) Die Kontrahenten müssen zur gültigen Abschließung des Vertrages den vollen Gebrauch der Vernunft besitzen. Denn niemand kann sich verpflichten oder die Verpflichtung eines andern entgegennehmen, wenn er nicht weiß, was er tut und um was es sich handelt. Dies ist die einzige Forderung, die das Naturrecht an die Kontrahenten stellt; das positive Gesetz kann jedoch die Fähigkeit, Verträge einzugehen, noch weiter beschränken.

2) Der Gegenstand des Vertrages muß möglich und darf nicht sittlich schlecht sein; denn zum Unmöglichen und Unsittlichen kann es keine Verpflichtung geben. Außerdem muß der Gegenstand, soweit er Objekt des Vertrages ist, der freien Verfügung des Kontrahenten, der ihn veräußert, unterstehen.

3) Bezüglich der Form des Vertrages, d. h. der die Verpflichtung erzeugenden Willenseinigung, gelten folgende Bedingungen: a) Die Willenseinigung der Kontrahenten muß vorhanden sein und sich auch äußerlich kundgeben. Die

Willenseinigung selbst ist notwendig, weil da, wo das Gesetz keine Pflicht auferlegt, nur der Wille eine Verpflichtung übernehmen kann. Ihre Kundgebung ist notwendig, weil ohne sie keiner der Kontrahenten wissen kann, welche Pflicht er übernimmt und welches Recht er überträgt. Wollte also einer der Kontrahenten die Einwilligung nur erheucheln und keine wirkliche Verpflichtung übernehmen, so wäre der Vertrag an und für sich ungültig; das positive Gesetz würde ihn jedoch mit Recht als gültig ansehen, weil die äußeren Zeichen der Einwilligung da sind, diese also vorausgesetzt werden muß, wenn das Gegenteil nicht bewiesen werden kann. — b) Die Einwilligung muß frei sein. Aus diesem Grunde ist der Vertrag ungültig infolge jedes Irrtums, der sich auf die Substanz des Vertragsobjektes oder auf die Art des abzuschließenden Vertrages (z. B. Kaufvertrag statt Leihvertrag) bezieht. In beiden Fällen fehlt nämlich die dem Vertrage wesentliche Willenseinigung der Kontrahenten. Die Gewalt steht der Gültigkeit des Vertrages entgegen, so oft sie die Freiheit des Kontrahenten aufhebt. Die Furcht macht den Vertrag von vornherein ungültig, wenn sie die klare Besinnung raubt.

3. Das Recht, Verträge zu schließen, ist ein natürliches Recht des Menschen und mit dem Rechte der persönlichen Freiheit und Unabhängigkeit gegeben. In diesem Rechte ist nämlich eingeschlossen, daß der Mensch Güter, die er nicht besitzt, erwerben und auf sein Eigentum zugunsten eines andern verzichten kann, vorausgesetzt, daß er dadurch kein fremdes, weder ein göttliches noch ein menschliches Recht verletzt. Wenn er aber das natürliche Recht hat, Verträge zu schließen, so hat er auch die natürliche Pflicht, die geschlossenen Verträge zu halten. Der Grundsatz: Pacta sunt servanda, ist ein Gebot des natürlichen Sittengesetzes und ergibt sich notwendig als Folgerung aus dem allgemeinen Gebot, man solle andern kein Unrecht zufügen.

II. **Haupteinteilungen der Verträge.** — 1. Nach der Verschiedenheit des Gegenstandes unterscheidet man Real- und Personalverträge; jene beziehen sich auf eine Sache, diese auf eine persönliche Leistung.

2. Der Form nach sind die Verträge absolut oder bedingt, Verbal- oder Literalverträge.

3. Hinsichtlich der Formalwirkung (d. h. der Verpflichtung) unterscheidet man: 1) einseitige und zweiseitige Verträge (contractus unilaterales, bilaterales), je nachdem nur einer der Kontrahenten oder beide eine Pflicht übernehmen. Einseitige Verträge sind nur das Versprechen und die Schenkung, alle andern sind zweiseitig. — 2) Einseitig belastende und gegenseitig belastende oder unentgeltliche und entgeltliche (c. gratuiti, onerosi); die unentgeltlichen gewähren einem der Kontrahenten einen Vorteil, ohne ihm eine Last zugunsten des andern aufzuerlegen (z. B. der Leihvertrag); die entgeltlichen legen beiden Kontrahenten eine Last auf (z. B. der Kaufvertrag). — Alle gegenseitig belastenden (entgeltlichen) Verträge sind zweiseitig, aber nicht umgekehrt: der Leihvertrag z. B. legt zwar beiden Kontrahenten eine Pflicht, aber nur einem von beiden eine Last auf; er ist mithin ein zweiseitiger, aber unentgeltlicher Vertrag.

Zweites Kapitel.

Die Verträge im besondern.

Die wichtigste von den ebenerwähnten Einteilungen der Verträge ist die in unentgeltliche und entgeltliche Verträge. Von diesen werden wir im folgenden die gebräuchlichsten kurz besprechen. Zu den entgeltlichen Verträgen gehört auch das Zinsdarlehen; da aber dessen Zulässigkeit keine unbestrittene ist, so wird von ihm im Anschluß an die übrigen Verträge in einem besondern § die Rede sein.

§ 1. Unentgeltliche und entgeltliche Verträge.

I. **Unentgeltliche Verträge** (d. h. solche, die nur einem der Kontrahenten eine Last auferlegen) sind: das Versprechen, die Schenkung, der Leihvertrag, der Hinterlegungsvertrag und das (einfache) Darlehen.

1. Das Versprechen ist ein Vertrag, durch den man sich einem andern gegenüber zu einer unentgeltlichen Leistung verpflichtet. Vorausgesetzt wird, daß dieser andere das Versprechen annehme. Die Pflicht, die man durch das Versprechen auf sich nimmt, kann eine Pflicht der Treue oder der Gerechtigkeit sein, je nachdem der Versprechende das eine oder das andere beabsichtigt. Will er dem andern das Recht zusprechen, das Versprochene zu fordern, so nimmt er eine Pflicht der Gerechtigkeit auf sich; will er nur die Verbindlichkeit auf sich nehmen, sein Handeln mit seinen Worten in Einklang zu bringen, so ist er aus Treue verpflichtet, sein Versprechen zu halten.

Vom Versprechen ist zu unterscheiden der Vorsatz, für einen andern etwas zu tun oder zu leisten. Durch einen bloßen Vorsatz, auch wenn er dem andern gegenüber ausgesprochen ist, nimmt man keine Verpflichtung auf sich, sondern bekundet nur den augenblicklichen Willen, später eine Verpflichtung auf sich zu nehmen.

2. Durch die Schenkung wird das Eigentum an einer Sache oder einem Rechte unentgeltlich auf einen andern übertragen.

3. Der Leihvertrag ist ein Vertrag, durch den man eine Sache einem andern zum zeitweiligen Gebrauche unentgeltlich überläßt. Der Entleiher ist zur Instandhaltung der geliehenen Sache verpflichtet und muß sich bezüglich ihres Gebrauches an die Bestimmungen des Vertrages halten. Ist der Vertrag von seiten des Verleihers beliebig widerruflich, so nennt man ihn prekär (precarium).

4. Durch den Hinterlegungsvertrag übergibt man einem andern für unbestimmte Zeit eine Sache zur unentgeltlichen Aufbewahrung. Der Bewahrer ist verpflichtet, auf die Erhaltung des ihm Anvertrauten eine vernünftige Sorgfalt zu verwenden, und hat an und für sich nicht das Recht, die anvertraute Sache zu gebrauchen.

5. Darlehen heißt jener Vertrag, durch den das Eigentum an einer vertretbaren Sache auf einen andern übertragen wird mit der Verpflichtung, eine Sache derselben Art in gleicher Quantität und Qualität zu einer bestimmten Zeit zurückzugeben.

II. Von den **entgeltlichen Verträgen** (d. h. denjenigen, die beiden Kontrahenten eine Last auferlegen) erwähnen wir: die Miete und die Pacht, den Lohnvertrag, den Tauschvertrag, den Kaufvertrag, den Gesellschaftsvertrag, den Pfandvertrag, die Bürgschaft, den Versicherungsvertrag und den Glücksvertrag.

1. Die Miete ist ein Vertrag, durch den jemand (Vermieter) einem andern (Mieter) den Gebrauch einer nicht vertretbaren Sache, z. B. eines Hauses, gegen eine bestimmte Vergütung (Mietzins) für eine bestimmte Zeit überläßt. — Wird außer dem Gebrauche auch der Fruchtgenuß überlassen, z. B. bei Ländereien, so heißt der Vertrag Pacht.

2. Unter Lohnvertrag versteht man den Vertrag, durch den ein Mensch seine Arbeitskraft gegen ein entsprechendes Entgelt in den Dienst eines andern stellt oder verdingt. Das Entgelt für vorwiegend körperliche Arbeit heißt Lohn. Von der Miete unterscheidet sich der Lohnvertrag nur dadurch, daß sein Gegenstand die menschliche Arbeitskraft ist; aber gerade dieser Unterschied ist groß und legt dem Mieter die Pflicht der Gerechtigkeit auf, sowohl in der Art der Arbeit und der Ausnützung der Arbeitskraft als auch in dem Entgelt, auf die menschliche Person die gebührende Rücksicht zu nehmen.

3. Durch den Tauschvertrag übergibt man einem andern eine vermögenswerte Sache gegen eine andere von gleichem Werte.

4. Kaufvertrag, durch den der Verkäufer sich verpflichtet, dem Käufer gegen einen bestimmten Preis in Geld das Eigentum an einer vermögenswerten Sache abzutreten. Preis (Kaufpreis) ist der an einem einheitlichen Maße, dem Gelde, gemessene Tauschwert einer Sache. Damit der Preis gerecht sei, muß er dem Tauschwerte entsprechen; er läßt sich aber nicht mit mathematischer Genauigkeit bestimmen und ist zudem vielen Schwankungen unterworfen. Man ist daher bezüglich seiner Bestimmung auf das allgemeine Urteil angewiesen, das sich vor allem nach dem inneren Werte der Sache richtet. Die Bestimmung des Preises kommt auf dem Markte unter dem Einflusse von Angebot und Nachfrage zustande. Der auf diese Weise bestimmte Preis heißt Marktpreis. Existiert aber für eine Sache kein Marktpreis, so bleibt die Bestimmung des Preises dem Ermessen der Kontrahenten überlassen (konventioneller Preis). Für manche Waren gibt es auch einen gesetzlichen Preis, den innerhalb der veränderlichen Grenzen des Marktpreises die öffentliche Autorität zum Schutze gegen ungerechte Ausbeutung festsetzt. Sehen wir vom gesetzlichen Preise ab, so ist jener Preis gerecht, der die äußersten Grenzen des Marktpreises nach oben oder nach unten nicht überschreitet.

Eine Art Kaufvertrag ist der Handel mit Wertpapieren. Diese werden wie gewöhnliche Waren auf einem dazu bestimmten Markte (Effektenbörse) gekauft und verkauft. Ihr Preis steht ebenfalls unter dem Einflusse von Angebot und Nachfrage. Die Wertpapiere sind jedoch größeren und plötzlicheren Preisveränderungen (Kursschwankungen) unterworfen als die andern Waren, weshalb ihr zukünftiger Wert sich nicht so sicher bestimmen läßt.

5. Durch den Gesellschaftsvertrag verpflichten sich mehrere zur Erreichung eines gemeinsamen Zweckes mit gemeinsamen Leistungen. Die Vereinigung, die durch diesen Vertrag zustande kommt, heißt Gesellschaft. Von den verschiedenen Arten von Gesellschaften kommen hier jedoch nur die Erwerbsgesellschaften in Betracht, d. h. diejenigen, deren Zweck der Eigentumserwerb ist. Diese sind gleich oder ungleich, je nachdem alle Mitglieder zu denselben Leistungen verpflichtet sind oder nicht; Kapitalgesellschaften oder Arbeitsgesellschaften sind sie, je nachdem die Mitglieder hauptsächlich durch Einsatz von Kapitalien oder auch mit ihrer Arbeitskraft an der Gesellschaft beteiligt sind. Die Gesellschaften sind entweder offene oder anonyme. Bei jenen besteht unbeschränkte Haftpflicht, d. h. jedes Mitglied haftet für die Schulden der Gesellschaft mit seinem ganzen Vermögen, während bei den anonymen (Aktiengesellschaften) die einzelnen Mitglieder nur mit dem Einlagekapital haften.

6. Pfandvertrag nennt man den Vertrag, durch den man seinem Gläubiger eine bewegliche Sache zur Sicherstellung einer Forderung übergibt. Das Recht des Gläubigers auf das Pfand ist kein Eigentumsrecht, sondern nur ein dingliches Recht an fremder Sache. Trägt der Schuldner seine Schuld ab, so muß der Gläubiger das Pfand zurückgeben, andernfalls wird es sein Eigentum; doch muß er den etwaigen Wertüberschuß des Pfandes über die Schuldforderung ausbezahlen. — Ist die verpfändete Sache ein unbewegliches Gut (z. B. ein Haus), so heißt der Pfandvertrag Hypothek.

7. Die Bürgschaft ist ein Vertrag, durch den sich jemand verpflichtet, für einen andern eine Schuld zu bezahlen, falls dieser zahlungsunfähig sein sollte.

8. Durch den Versicherungsvertrag übernimmt der Versicherer die Pflicht, den Versicherten gegen eine bestimmte jährliche Taxe in bezug auf eine bestimmte Sache schadlos zu halten, falls diese durch Unglück zugrunde gehen oder Schaden leiden sollte. Nach der Verschiedenheit der Gefahren, gegen

welche die Versicherung übernommen wird, unterscheidet man Feuerversicherung, Hagelversicherung, Lebensversicherung usw. Die Versicherungsverträge sind nicht zu verwechseln mit den öffentlichen Einrichtungen in bezug auf Unfälle, Krankheiten usw., die auf gesetzlichen Anordnungen beruhen und nur das Wohl des Versicherten bezwecken.

9. Glücksverträge nennt man solche Verträge, bei denen Gewinn und Verlust von einem zufälligen Ereignisse abhangen, und zwar in der Weise, daß die Gefahr erst durch den Vertrag entsteht. Dahin gehören die Wette, der Spielvertrag, der Lotterievertrag.

10. Das Zinsdarlehen. Hiervon ausführlicher im folgenden.

§ 2. Das Zinsdarlehen.[1])

I. Zur Orientierung.

Unter Zinsdarlehen versteht man einen Vertrag, durch den jemand eine Summe Geldes einem andern für eine bestimmte Zeit unter der Bedingung überläßt, daß nach Ablauf dieser Zeit dem Verleiher außer der gleichen Summe ein Zuschlag (Zins) als Vergütung für die Überlassung des Geldes ausbezahlt werde. Daß der Verleiher berechtigt ist, auf Grund eines äußeren zufälligen Titels einen solchen Zuschlag zu fordern, ist jederzeit anerkannt worden. Dieser Fall tritt ein, wenn dem Verleiher durch das Darlehen ein Schaden entsteht (damnum emergens) oder ein Gewinn entgeht (lucrum cessans), oder wenn das Darlehen mit einem besondern Risiko verbunden ist (periculum sortis) oder wenn der Entleiher ausdrücklich versprochen hat, eine Zulage als Strafe zu zahlen, falls er durch seine Schuld die geliehene Summe nicht zur bestimmten Zeit zurückzahle (poena conventionalis). Alle diese Zinstitel sind dem Darlehen zufällig und müssen daher im einzelnen Falle nachgewiesen werden. Es fragt sich aber, ob die Zinsforderung auf Grund des bloßen Darlehens berechtigt sei.

1. Die älteren Moralisten und Rechtslehrer hielten das Zinsdarlehen für ungerecht und verurteilten das Zinsnehmen als Übervorteilung und Wucher. Ihre Gründe lassen sich also zusammenfassen:

Das Geld als solches, d. h. als einheitliches Wertmaß und Tauschmittel ist nicht produktiv, d. h. es erhöht die vorhandenen Werte nicht, sondern führt diese nur in andere Hände über und wird durch den Gebrauch selbst verbraucht. Man kann also nicht das Geld und den Gebrauch des Geldes getrennt in Anrechnung bringen, ohne die ausgleichende Gerechtigkeit zu verletzen, wie man auch z. B. ein Faß Wein und den Gebrauch des Weines nicht getrennt verkaufen darf. Für ein Gelddarlehen Zins fordern, hieße dieselbe Sache zweimal verkaufen oder etwas verkaufen, was gar nicht mehr da ist.

Sodann fordert die ausgleichende Gerechtigkeit volle Gleichheit zwischen dem, was man gibt, und dem, was man als Entgelt annimmt. Nun wird aber beim Zinsdarlehen mehr zurückgefordert, als gegeben war, da der Wert des Geldes inzwischen derselbe geblieben ist. — Diese ablehnende Stellung gegenüber dem Zinsdarlehen erklärt sich aus der Funktion, die das Geld in früheren Zeiten hatte.

2. Unter dem Einflusse der gänzlich veränderten volkswirtschaftlichen Lage der Neuzeit kam man jedoch zu einer andern Beurteilung des Zinsdarlehens. Heute ist es ganz allgemein im Gebrauch, und ebenso allgemein wird seine Be-

[1]) Fr. X. Funk, Zins und Wucher, 1868. Derf., Gesch. des Zinsverbotes, 1875. Vgl. Cathrein, Moralphilos. II 5 359 ff.; Schaub, Der Kampf gegen den Zinswucher im Mittelalter, 1905.

rechtigung anerkannt. Die Gründe jedoch, mit denen man es zu rechtfertigen sucht, sind von sehr ungleichem Werte.

1) Manche führen die Erlaubtheit des Zinsdarlehens auf die staatliche Autorität zurück. Sie betrachten den Zins als eine Art Prämie, die dem Geldverleiher von der öffentlichen Autorität zugestanden werde. Es sei nämlich für das öffentliche Wohl von großem Interesse, daß das Geld nicht müßig daliege, sondern in den Handel gebracht und fruchtbar gemacht werde. Um nun die Zirkulation des Geldes zu fördern, gewähre der Staat den Zins als Prämie, und es sei natürlich, daß diese von dem bestritten werde, zu dessen Gunsten das Darlehen gemacht sei.

Aber das positive Gesetz kann jedenfalls keinen unbeschränkten Zinsfuß gestatten. Wäre also die Erlaubtheit des Zinsdarlehens im positiven Gesetze begründet, so müßte dieses eine höchste Grenze des Zinsfußes festsetzen, die ohne Ungerechtigkeit nicht überschritten werden könnte. Nun sind aber die Staatsgesetze, die früher den Zinsfuß bestimmten, heutzutage fast überall abgeschafft. Auf die staatliche Autorität läßt sich also die Erlaubtheit des Zinsdarlehens nicht zurückführen. Ferner kann sie nicht hergeleitet werden aus einer Gewohnheit, die im Laufe der Zeit Gesetzeskraft erhalten habe. Denn die früher bestehenden gesetzlichen Einschränkungen des Zinsfußes wurden gerade in der Absicht beseitigt, der Volkswirtschaft eine völlig freie Entwicklung zu lassen.

2) Andere unterscheiden zwischen Konsumtiv- und Produktivdarlehen, je nachdem der Entleiher das geliehene Geld zur Bestreitung seiner Bedürfnisse oder zur Gewinnerzielung verwenden will. Beim Konsumtivdarlehen, so meinen sie, sei das Zinsnehmen nicht erlaubt, weil es seiner Natur nach auf Ausbeutung fremder Not abziele; beim Produktivdarlehen dagegen sei ein mäßiger Zins gestattet, weil das Geld zur Produktivität verwendet werde.

Es mag gegen die Liebe verstoßen, dem Nebenmenschen in der Not nicht zinslos Geld zu leihen, aber eine Verletzung der Gerechtigkeit ist das Zinsfordern auch in diesem Falle nicht, wenn dasselbe beim Produktivdarlehen nicht ungerecht ist. Denn in beiden Fällen leistet der Darleher dem Entleiher dasselbe.

3) Die Ansicht, der wir beitreten, erklärt die heutige allgemeine Erlaubtheit des Zinsdarlehens aus der durch die gänzliche Umgestaltung der volkswirtschaftlichen Verhältnisse herbeigeführten Veränderung in der Bedeutung des Geldes.

II. Rechtfertigung des Zinsdarlehens.

Lehrsatz 61. Unter den wirtschaftlichen Verhältnissen der Neuzeit ist es nicht ungerecht, für ein Gelddarlehen mäßigen Zins zu fordern.

Beweis. — Wer eine Sache, aus der er jederzeit und ohne besondere Mühe Gewinn ziehen kann, einem andern zeitweilig überläßt, handelt nicht ungerecht, wenn er außer der Zurückerstattung der überlassenen Sache eine Entschädigung verlangt, die dem Gewinne entspricht, den er mit jener Sache moralisch gewiß hätte machen können. Er hat ja nicht nur die Sache selbst, sondern auch die mit ihr verbundene Möglichkeit des Gewinnes hingegeben, verlangt mithin nicht mehr zurück, als er gegeben hat. Nun ist aber unter den jetzigen wirtschaftlichen Verhältnissen das Geld moralisch allgemein eine gewinnbringende Sache. Folglich ist es nicht gegen die Gerechtigkeit, für ein Gelddarlehen einen mäßigen Zins als Ersatz für den Ausfall des Gewinnes zu fordern.

Beweis des Untersatzes. — Während in früheren Zeiten das Geld im großen und ganzen nur konsumtiven Zwecken diente und nur für einzelne

Stände (z. B. den Kaufmannsstand) in Verbindung mit eigener Arbeit gewinnbringend war, hat es heutzutage moralisch allgemein die Bedeutung eines produktiven Gutes. Denn heute bestehen allerorts Geschäfte, die Geld aufzunehmen suchen, um es in der Industrie, der Landwirtschaft und dem Handel zu produktiven Zwecken zu verwenden, ein Beweis, daß heutzutage das Geld als produktives Gut sich allgemein bewährt.

Woher dieser Wechsel in der Bedeutung des Geldes? Er ist eine Folge der neueren Erfindungen und deren Nutzbarmachung und Anwendung auf alle Gebiete des wirtschaftlichen Lebens. Die Erfindung der Dampfmaschinen und der elektrischen Maschinen sowie die Vervollkommnung der Maschinentechnik mußten auf die Industrie, die Landwirtschaft und den Handel einen großen Einfluß ausüben. Der Handel konnte sich durch die Leichtigkeit und Billigkeit des Transports viel umfangreicher ausgestalten. Auch die Lage der Landwirtschaft erfuhr teils durch die Anwendung technischer Hilfsmittel teils durch die Erleichterung der Ein- und Ausfuhr eine bedeutende Veränderung. Besonders wurde aber die Industrie auf ganz neue Bahnen gelenkt und wurden der Erwerbstätigkeit neue Quellen erschlossen. Eine große Zahl von Unternehmungen tauchten auf, die ebenso gewinnversprechend als kostspielig waren. Infolgedessen bildeten sich die verschiedenartigsten Gesellschaften, die unter Zugrundelegung bedeutender Kapitalien die neuen Erwerbsmittel allseitig auszunützen suchten. Die Aktiengesellschaften, die alles müßige Geld an sich zogen und für Erwerbszwecke verwendeten, fanden immer weitere Verbreitung und boten auch den kleinen Kapitalisten Gelegenheit, ihr Geld gewinnbringend anzulegen. Berücksichtigt man nun die Zahl, Größe und Vielseitigkeit der Unternehmungen und die allen Geldbesitzern gebotene Gelegenheit, sich mittelbar oder unmittelbar an der Produktion zu beteiligen und auf diese Weise aus ihrem Gelde Nutzen zu ziehen, so wird man zugestehen müssen, daß heutzutage mit dem Geldbesitz moralisch allgemein die Möglichkeit eines Gewinnes gegeben ist. Die Produktivität des Geldes ist nicht mehr etwas Zufälliges und vereinzelt Auftretendes, sondern etwas Allgemeines und Stabiles, das in dauernden, wenn auch nicht unveränderlichen Verhältnissen begründet ist. Wer demnach unter diesen Verhältnissen Geld ausleiht, der verzichtet zugunsten des Entleihers immer für eine bestimmte Zeit auf die Möglichkeit, mit seinem Gelde Gewinn zu erzielen, und ist daher berechtigt, für diesen Verzicht einen Zins als Entschädigung zu fordern.

Folgerung. — Der Titel, der das Zinsdarlehen unter den heutigen volkswirtschaftlichen Verhältnissen rechtfertigt, ist also kein rein äußerer, zufälliger wie der oben erwähnte Teil des lucrum cessans. Denn der äußere, zufällige Titel ist stets nur eine Ausnahme, der von Fall zu Fall bewiesen werden muß, während die Produktivität des Geldes heutzutage die Regel ist.

Ob unter den jetzigen wirtschaftlichen Verhältnissen die allgemeine Produktivität des Geldes und der auf ihr beruhende Zinstitel etwas dem Gelde Äußerliches oder eine innere Eigenschaft des Geldes sei, scheint für die Rechtfertigung des Zinsdarlehens von untergeordneter Bedeutung zu sein und hängt mehr oder weniger von der Auffassungsweise ab. Seiner Natur nach hat das Geld jedenfalls nur die Eigenschaft, unter gewissen Bedingungen allgemein produktiv sein zu können; seine tatsächliche Produktivität verdankt es den äußeren Verhältnissen. Will man daher den Zinstitel etwas dem Gelde Äußerliches nennen, weil ihn das Geld nicht aus sich selbst hat, sondern erst durch äußere Einflüsse erhält, so mag man es tun, wenn man nur zugibt, daß diese Benennung dem Zinstitel in ganz anderer Weise zukommt als dem rein äußerlichen Titel des lucrum cessans. Man kann jedoch die Produktivität mit vollem Recht eine innere Eigenschaft des Geldes nennen; denn wird sie auch von außen verursacht, so verändert sie doch die Bedeutung

des Geldes selbst und haftet ihm für die ganze Dauer der jetzigen wirtschaftlichen Verhältnisse an; sie ist also eine tatsächlich dem Gelde unter den heutigen Umständen anhaftende, wenn auch nicht notwendige Eigenschaft.

Anmerkung. — 1. Die höchste Grenze des Zinsfußes richtet sich im allgemeinen nach der Größe des mit dem Gelde erzielbaren Gewinnes, wobei jedoch die mit seiner Fruchtbarmachung verbundene Mühe und die größere oder geringere Sicherheit des Gewinnes in Anschlag zu bringen sind. Praktisch wird bei der Zinsforderung die Gerechtigkeit nicht verletzt, wenn der auf dem Geldmarkte gebotene Zinsfuß nicht überschritten wird. Denn die auf dem Geldmarkte unter dem Einfluß von Angebot und Nachfrage bestimmte Zinshöhe bleibt durchschnittlich hinter der Höhe des voraussichtlichen Gewinnes zurück. Da nämlich heute die meisten Anleihen produktive Zwecke verfolgen, so würde niemand Geld auf Zinsen entleihen, wenn er nicht gegründete Hoffnung hätte, durch sein Unternehmen mehr zu gewinnen, als zur Abtragung der Zinsen erforderlich ist.

2. Wir haben das Zinsdarlehen nur unter der Rücksicht der Gerechtigkeit betrachtet und als zulässig befunden. Obwohl es unter den jetzigen Verhältnissen nicht ungerecht ist, einen mäßigen Zins zu fordern, so kann der Darleiher doch durch die Nächstenliebe verpflichtet sein, den gerechten Zins herabzusetzen oder gänzlich darauf zu verzichten.

3. Die Begründung unseres Satzes zeigt, daß das von der kirchlichen Autorität in früheren Zeiten erlassene Verbot und die spätere Gestattung des Zinsnehmens keine sich widersprechende Maßregeln sind. Die Kirche hat durch beide Maßnahmen dem Wechsel der volkswirtschaftlichen Verhältnisse und der durch sie verursachten wechselnden Bedeutung des Geldes Rechnung getragen.

Zweites Buch.

Die Gesellschaftslehre.

Vorbemerkungen.

Es ist eine geschichtliche Tatsache, daß die Menschen immer und überall gesellig zusammenlebten und nicht nur in Familien, sondern auch in größeren, mehr oder weniger entwickelten Gemeinwesen vereinigt waren. Die Allgemeinheit dieser Tatsache beweist, daß die Gesellschaft in irgendeiner Form in der menschlichen Natur begründet und nicht bloß eine willkürliche Erfindung der Menschen ist. Durch die Einheit der Natur sind alle Menschen miteinander verbunden, und aus dem Bewußtsein dieser Zusammengehörigkeit entspringt die natürliche, gegenseitige Liebe zu einander, die sich durch Teilnahme an den Freuden und Leiden der Mitmenschen, durch gegenseitige Dienstleistung und Opfersinn kundgibt.

Was aber am deutlichsten für die natürliche Bestimmung des Menschen zum gesellschaftlichen Leben spricht, ist seine allseitige Abhängigkeit und Hilfsbedürftigkeit. Während das Tier sich verhältnismäßig schnell entwickelt und bald nach der Geburt unter Leitung des Instinkts für sich selbst zu sorgen vermag, ist der Mensch während einer beträchtlichen Zeit seines Lebens für die Befriedigung seiner mannigfachen Bedürfnisse und selbst für die Erhaltung seines Daseins auf fremde Hilfe angewiesen. Auch in den späteren Lebensjahren wäre für sein leibliches Fortkommen nicht ausreichend gesorgt, wenn er sich selbst alles beschaffen müßte, dessen er zu seinem Unterhalte bedarf. Noch viel größer

ist aber seine Hilfsbedürftigkeit in *geistiger* Beziehung. Wie würde es wohl um Kunst und Wissenschaft, um Sittlichkeit und Religion stehen, wenn jeder Mensch für die Erwerbung alles theoretischen und praktischen Wissens auf sich allein angewiesen wäre und ohne Unterricht, ohne Anleitung und fremde Unterstützung alles von Grund aus beginnen müßte?

So gering und unbedeutend aber das ist, was der einzelne zu leisten vermag, wenn er nur auf sich selbst gestellt ist, so Großes und Schwieriges können die Menschen schaffen, wenn viele und verschieden gerichtete Kräfte einträchtig und dauernd zusammenwirken. Der einzelne braucht nicht mehr selbst für all seine leiblichen und geistigen Bedürfnisse aufzukommen; er kann sich mit andern in die Arbeit teilen. Jeder darf sich einen seinen Fähigkeiten und Neigungen zusagenden Beruf wählen, und was er darin leistet, kommt der Gesamtheit zugute. Das Wissen und Können der einen Generation wird zum Erbgut der folgenden, die es, vervollkommnet und erweitert, auf die Nachkommen überträgt. So ist das gesellschaftliche Leben die notwendige Bedingung für die geziemende Existenz und Entwicklung der menschlichen Individuen; daraus müssen wir schließen, daß der Mensch von Natur aus für das gesellschaftliche Leben bestimmt ist. Eine Bestätigung dieses sozialen Berufes und dessen äußeres Kennzeichen ist die *Sprache* als das von der Natur dem Menschen gegebene Mittel zum geselligen Verkehr.

Die *natürlichen* Gesellschaften sind die *Familie* und der *Staat*. Mit diesen haben wir uns in den folgenden zwei Abhandlungen zu beschäftigen. In einer dritten werden wir dann noch *die Beziehungen verschiedener Staaten zueinander* betrachten. Bevor wir uns mit den einzelnen Formen der Gesellschaft befassen, wollen wir einige auf die Gesellschaft im allgemeinen bezügliche Fragen erledigen; diese betreffen die Natur der Gesellschaft, die gesellschaftliche (soziale) Tätigkeit und die allgemeinen Gesichtspunkte für die Einteilung der Gesellschaft.

I. Die Natur der Gesellschaft. [1])

1. *Gesellschaft* ist eine dauernde Vereinigung mehrerer Personen, die zu gemeinsamer Erstrebung eines gemeinsamen Zieles verpflichtet sind. — Unter Gesellschaft versteht man eine *Vereinigung* mehrerer Individuen zur Erreichung eines bestimmten Zweckes, und zwar eine *dauernde* Vereinigung, d. h. eine solche, die eine gewisse Ständigkeit beansprucht. Eine Vereinigung, die nur kurze Zeit bestehen soll und schon durch die eine oder andere gemeinsame Tätigkeit ihren Zweck erreicht, nennt man nicht Gesellschaft. Da die Vereinigung zu einer Gesellschaft in der Absicht erfolgt, einen bestimmten *Zweck* zu erreichen, so muß diese Vereinigung eine *innere* (keine bloß äußere, örtliche) sein. Eine solche kann aber nur durch Erkennen und Wollen zustande kommen, nämlich dadurch, daß die einzelnen nicht zufälligerweise, sondern nach Übereinkunft gemeinsam auf dasselbe Ziel hinarbeiten. Das die Glieder der Gesellschaft miteinander verknüpfende Band ist also ein *moralisches Band*, und die so entstandene Gesellschaft ist ein *moralisches Ganze*. Soll aber das Zusammenwirken der Glieder der Gesellschaft von Dauer und die Erreichung des gemeinsamen Zweckes gesichert sein, so muß das moralische Band den Charakter der *Verpflichtung* haben. Die Verpflichtung ist daher ein *wesentliches* Moment der Gesellschaft.

Die Mehrheit oder Vielheit der die Gesellschaft konstituierenden Personen bildet den *materiellen* Bestandteil der Gesellschaft, die Einigung dieser Personen durch die Verpflichtung, zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes zu-

[1]) Vgl. Meyer, Inst. iur. nat. I, n. 347 ff.

sammenzuwirken dagegen den formellen Bestandteil derselben. Dabei ist jedoch zu beachten, daß nicht der Zweck selbst, sondern nur die Richtung der gemeinsamen Tätigkeit auf den Zweck zur Form der Gesellschaft gehört.

2. Damit die Gesellschaft ihren Zweck erreichen könne, bedarf sie einer einheitlichen Leitung. Ein und dasselbe Ziel läßt sich nämlich auf verschiedenen Wegen und mit verschiedenen Mitteln erreichen. Wo aber viele Menschen denselben Zweck anstreben, da werden auch bei gutem Willen die Urteile und Entschlüsse voneinander abweichen: der eine glaubt den Zweck auf diese Weise, der andere auf eine andere Weise besser und sicherer erreichen zu können. Folge davon ist, daß es bei Verfolgung des gemeinsamen Zieles an der nötigen Einheit und Ordnung fehlt und das Ziel entweder gar nicht oder doch nur sehr unvollkommen erreicht wird. Der Zweck der Gesellschaft wird sich also nur dann in geordneter Weise und dauernd erreichen lassen, wenn einem Willen das Recht zukommt, nicht nur die einzelnen zur Erstrebung des gemeinsamen Zweckes anzuhalten, sondern auch ihre Tätigkeit in der Richtung auf diesen Zweck zusammenzuhalten. Dieser leitende Wille ist die Autorität, d. h. das Recht, die Glieder der Gesellschaft mit Rücksicht auf die Erreichung des Zweckes der Gesellschaft zu gewissen Leistungen oder Unterlassungen zu verpflichten. Die Notwendigkeit der Autorität ergibt sich demnach aus dem Wesen der Gesellschaft.

Da die Autorität das Prinzip der Einheit der Gesellschaft ist, so kann es in jeder Gesellschaft nur eine Autorität geben. Das ist jedoch von der Autorität als solcher, nicht von ihrem Träger zu verstehen. Die Autorität muß nämlich nicht notwendig einer physischen Person inhärieren, sie kann auch, unbeschadet ihrer Einheit, auf mehrere Personen verteilt sein. In diesem Falle üben die einzelnen Träger das Recht, das die Autorität verleiht, nicht unabhängig voneinander, sondern nur in ihrer Gesamtheit aus.

Der unmittelbare Zweck der Autorität ist die Leitung der Gesellschaft zu ihrem Ziele, während der unmittelbare Zweck der Gesellschaft die Erreichung des Gutes ist, dessentwegen sie gegründet wurde. Der Zweck der Autorität verhält sich demnach zum Zwecke der Gesellschaft wie das Mittel zum Zweck. Daraus ergibt sich die wichtige praktische Folgerung, daß der Autorität durch den Zweck der Gesellschaft bestimmte Grenzen gezogen sind. Der Träger der gesellschaftlichen Autorität (der Obere) kann also die Glieder der Gesellschaft nur zu dem verpflichten, was zur Erreichung des Gesellschaftszweckes notwendig oder nützlich, nicht aber zu dem, was unnütz oder gar dem Zwecke zuwider ist.

II. Die soziale Tätigkeit.

1. Man hat die Gesellschaft sehr zutreffend mit der menschlichen Person verglichen. Der einzelne Mensch als Person ist nämlich ein vollständiges, in sich abgeschlossenes Ganze, in dem viele verschiedene Fähigkeiten dem Willen unterworfen sind und von diesem so geleitet werden sollen, daß das Ziel erreicht wird, für das der Mensch erschaffen ist. Ähnlich verhält es sich mit der Gesellschaft. Auch diese ist ein geschlossenes Ganze, dessen Glieder, wie ebensoviele Kräfte, durch die Autorität zu allen für die Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes notwendigen Leistungen angehalten werden. Allerdings besteht zwischen beiden der Unterschied, daß der Mensch eine physische Person ist mit physischer Einheit und physischem Einfluß des Willens auf die der Willensherrschaft unterstellten Fähigkeiten, während die Gesellschaft eine moralische Einheit darstellt und die Autorität auf die Glieder der Gesellschaft einen moralischen Einfluß ausübt. Deshalb nennt man die Gesellschaft auch nicht einfachhin Person, sondern moralische Person.

Als moralische Person hat die Gesellschaft ihre eigenartige Tätigkeit und ist Trägerin von Rechten und Pflichten. Ohne Rechte kann eine Gesellschaft nicht dauernd bestehen; sie bedarf solcher als der notwendigen Vorbedingung einer geordneten und gesicherten Arbeit bezüglich der Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes. Die Rechte der Gesellschaft beziehen sich in erster Linie auf die eigenen Glieder, denen gegenüber sie befugt ist, das zu fordern, was zur Erreichung des gesellschaftlichen Zweckes notwendig erscheint. Aber auch Nichtmitgliedern und andern Gesellschaften gegenüber kann sie das Recht beanspruchen, sich frei und ungestört zu betätigen, solange sie kein fremdes Recht verletzt. Diesen Rechten der Gesellschaft entsprechen aber auch gesellschaftliche Pflichten, wie denn überhaupt die Rechte den endlichen Wesen nur als Mittel zur Erfüllung ihrer Pflichten gegeben sind.

2. Die Tätigkeit der Gesellschaft als solcher nennt man soziale Tätigkeit. Diese setzt also die Gesellschaft als schon bestehend voraus. Bei der sozialen Tätigkeit kommt, ähnlich wie bei der individuell menschlichen Tätigkeit, ein Dreifaches in Betracht: das innere Prinzip, aus dem sie hervorgeht, der Zweck, auf den sie gerichtet ist, und die Norm, die ihren sittlichen Wert bestimmt.

1) Das innere Prinzip ist entweder Totalprinzip oder Exekutivprinzip. Totalprinzip (principium quod) der sozialen Tätigkeit ist die ganze Gesellschaft, ähnlich wie die ganze menschliche Person Totalprinzip der menschlichen Handlungen ist. Exekutivprinzip (principium quo) ist in erster Linie der Träger der gesellschaftlichen Autorität, der Obere, dem die Leitung der Gesellschaft obliegt; an zweiter Stelle sind es die Untergebenen, die Mitglieder der Gesellschaft. Dementsprechend trägt der Obere an erster Stelle die Verantwortung für die soziale Tätigkeit der von ihm geleiteten Gesellschaft, während die Untergebenen nur nach Maßgabe des Einflusses verantwortlich sind, den sie auf die Entschließungen des Obern ausüben.

2) Der Zweck der sozialen Tätigkeit fällt mit dem Zwecke der Gesellschaft zusammen. An und für sich können nur äußere Güter den Zweck der sozialen Tätigkeit bilden. Denn die dem Menschen rein innerlichen Güter lassen sich nicht durch gemeinsame, sondern nur durch individuelle Tätigkeit erreichen. Deshalb kann eine bloß menschliche Autorität nicht direkt zu rein inneren Akten verpflichten; diese stehen ja an und für sich in keinem Verhältnis zu den äußeren Gütern, die den Zweck der Gesellschaft ausmachen. Nur indirekt können die Untergebenen zu einem inneren Akte verpflichtet sein, insofern sie nämlich den rechtmäßig befohlenen äußeren Akt ohne den entsprechenden inneren gar nicht oder nicht in gebührender Weise setzen können. In dergleichen Fällen wird indes die Verpflichtung zum inneren Akte nicht von der menschlichen Autorität, sondern vom natürlichen Sittengesetz auferlegt.

Selbstverständlich muß das durch die soziale Tätigkeit unmittelbar angestrebte äußere Gut dem Endzwecke aller Glieder der Gesellschaft, nämlich der Verherrlichung Gottes und der Glückseligkeit des Menschen, untergeordnet sein. Das heißt aber nichts anderes als: Keine Gesellschaft kann Selbstzweck sein. Diese Wahrheit ergibt sich aus der Natur der Gesellschaft. Jede Gesellschaft hat nämlich die Erreichung eines Gutes zum Zweck; sie kann also unmöglich Selbstzweck sein, sondern muß ihren Zweck in etwas anderem haben.

3) Die Norm der sozialen Tätigkeit ist mit der Natur der Gesellschaft gegeben. Sittlich gut und geordnet kann die soziale Tätigkeit nur dann sein, wenn sie ein der Natur der Gesellschaft entsprechendes, wahres Gut (kein bloßes Scheingut) anstrebt und diese Richtung unentwegt einhält.

III. Verschiedene Arten von Gesellschaften.

Die Gesellschaften können sehr mannigfaltig sein je nach der Verschiedenheit ihrer Ausdehnung, ihrer Bestandteile, ihres Ursprungs und ihres Zwecks.

1. Mit Rücksicht auf die Ausdehnung unterscheidet man die ganze menschliche Gesellschaft und besondere Gesellschaften. Alle Menschen bilden zusammen eine große Gesellschaft, weil sie denselben Endzweck haben, unter demselben höchsten Gesetzgeber stehen und durch Pflichten und Rechte untereinander verbunden sind. Die innerhalb der menschlichen Gesellschaft bestehenden besonderen Gesellschaften (Familie, Staat usw.) unterstehen unmittelbar einer menschlichen Autorität.

2. Nach den Bestandteilen, aus denen eine Gesellschaft besteht, unterscheidet man einfache und zusammengesetzte Gesellschaften. Die einfache Gesellschaft (z. B. die Ehe) setzt sich unmittelbar aus Individuen zusammen; die zusammengesetzte entsteht aus der organischen Verbindung mehrerer Gesellschaften (z. B. der Staat aus Familien).

3. Bezüglich des Ursprungs lassen sich natürliche und freie Gesellschaften unterscheiden. Natürlich heißt jene Gesellschaft, die nicht nur in ihrer allgemeinen Einrichtung, sondern auch nach ihrer Eigenart von der menschlichen Natur gefordert wird, mithin vom Schöpfer gewollt ist. Sie ist demnach in bezug auf Zweck und Einrichtung bis zu einem gewissen Grade vom Willen der Menschen unabhängig. Zu den natürlichen Gesellschaften gehören die Ehe, die Familie, der Staat. Freie Gesellschaften sind solche, deren Einrichtung dem Ermessen der Menschen überlassen ist.

Die natürliche Gesellschaft ist immer eine notwendige Gesellschaft, aber nicht umgekehrt. So ist z. B. die christliche Kirche eine notwendige Gesellschaft, insofern ihr Dasein vom menschlichen Willen nicht abhängt; nichtsdestoweniger ist sie keine natürliche Gesellschaft, weil sie nicht von der menschlichen Natur gefordert ist, sondern auf positiver göttlicher Einsetzung beruht.

4. Nach dem Zwecke unterscheidet man: 1) Religiöse und profane Gesellschaften. Diese können wieder wirtschaftliche, wissenschaftliche, künstlerische etc. sein. — 2) Vollkommene und unvollkommene Gesellschaften. Vollkommen nennt man jene Gesellschaft, die alle zur Erreichung ihres Zweckes nötigen Mittel in sich selbst besitzt, mithin in Erreichung ihres Zieles von keiner andern Gesellschaft direkt abhängig ist; andernfalls heißt sie unvollkommen. Eine unvollkommene Gesellschaft ist z. B. die Familie; denn obschon sie alles dem Menschen Notwendige anstrebt, fehlen ihr doch manche zur Erreichung dieses Zweckes erforderlichen Mittel, weshalb sie der Ergänzung durch die staatliche Gesellschaft bedarf. Der Staat dagegen sowie auch die Kirche sind vollkommene Gesellschaften.

Erste Abhandlung.

Von der Familie.[1]

Die ursprünglichste Gesellschaft, in der alle andern Gesellschaften wurzeln und aus der sie sich fort und fort ergänzen, ist die Familie. Sie wird von Aristoteles[2] und dem hl. Thomas[3] definiert als eine natürliche Gemeinschaft

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[6] 391 ff.

[2]) *Ἡ μὲν οὖν εἰς πᾶσαν ἡμέραν συνεστηκυῖα χοινωνία κατὰ φύσιν οἰκός ἐστιν* (Polit, 1, c. 2, 1252 b 12).

[3]) Nihil aliud est domus quam quaedam communitas secundum naturam constituta in omnem diem, i. e. ad actus, qui occurrunt quotidie agendi (Polit. l. 1, lect. 1).

zum Zwecke des täglichen Zusammenlebens oder als eine natürliche Gemeinschaft zum Zwecke der Besorgung alles dessen, was der Mensch im täglichen Leben nötig hat. Nach dem römischen Recht ist die Familie die Gesamtheit derjenigen, die unter derselben hausväterlichen Gewalt stehen. Die Wurzel und Grundlage der Familie ist die Ehe. Eine natürliche Erweiterung des ehelichen Verhältnisses ist das elterliche Verhältnis, d. h. das Verhältnis der Eltern zu ihren Kindern. Hieran schließt sich dann das Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten, das als eine natürliche Erweiterung und Ausgestaltung des elterlichen Verhältnisses bezeichnet werden muß. Das eheliche, elterliche und dienstherrliche Verhältnis in ihrer naturgemäßen Vereinigung machen die Familie in der vollen Bedeutung des Wortes aus. — Aus dem Gesagten ergibt sich von selbst die Einteilung dieser ganzen Abhandlung.

Erster Abschnitt.

Das eheliche Verhältnis.

Erstes Kapiptel.

Naturrechtlicher Charakter der Ehe.

Lehrsatz 62. Die Ehe als dauernde Gemeinschaft von Mann und Frau ist vom Urheber der menschlichen Natur gewollt.

Die Ehe ist die rechtmäßige, dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau zum Zwecke der Erzeugung und Erziehung der Kinder. Sie kommt durch einen Vertrag zustande. Das ist die Auffassung, die man heutzutage von der Ehe hat und die seit Jahrtausenden bei allen Kulturvölkern herrschend war. Ist sie zu allen Zeiten herrschend gewesen?

Man hat in neuerer Zeit vielfach behauptet, die Ehe im Sinne einer festen und dauernden Verbindung sei einst unbekannt gewesen; in der Urzeit habe in bezug auf den geschlechtlichen Verkehr vollständiger Kommunismus (Promiskuität, Hetärismus) geherrscht; erst auf einer höheren Entwicklungsstufe der Menschheit hätten die Männer Frauen in ihren ausschließlichen Besitz genommen und die Ehe in ihrer heutigen Bedeutung eingeführt. Diese Ansicht ist heute zum Dogma der Anhänger der modernen Entwicklungslehre geworden, in deren System sie zweifelsohne vorzüglich paßt. Den Beweis dafür muß die Völkerkunde liefern. Unter den jetzt lebenden, unzivilisierten Menschen, so argumentieren sie, finden sich Stämme, bei denen die gröbsten sittlichen Ausschweifungen an der Tagesordnung und die ehelichen Beziehungen äußerst locker sind. Dieser Zustand sittlicher Verwilderung muß früher allgemein gewesen sein; denn früher war die ganze Menschheit unzivilisiert. Da sich nun der unzivilisierte Mensch allmählich aus dem Tiere entwickelt hat, so muß in den ersten Anfängen der Menschheit ein völlig regelloser Geschlechtsverkehr geherrscht haben, wie er im Tierreiche üblich ist.

Dieser angebliche Beweis ist typisch für die bei den Evolutionisten beliebte Methode, die Tatsachen nach ihren vorgefaßten Ideen und Wünschen zu beugen; er ist ebenso unwahr in seinen Voraussetzungen als unrichtig in seiner Schlußfolgerung. Selbst wenn die Behauptung von einer früheren Zeit sittlicher Verwilderung des Menschengeschlechtes auf Wahrheit beruhte, würde doch der Schluß auf einen vorhergehenden Zustand regelloser Geschlechtsverkehrs nur unter der Voraussetzung berechtigt sein, daß die Menschheit sich aus immer niedrigeren Formen entwickelt habe und schließlich aus dem Tierreiche hervorgegangen sei. Diese Voraussetzung ist aber gänzlich unhaltbar. Auch die von den

Evolutionisten behauptete Tatsache, daß in einer früheren Periode eine an Weibergemeinschaft grenzende Sittenlosigkeit geherrscht habe, wird von der Ethnographie widerlegt. „Bei Völkern", sagt Richard Hildebrand[1]), „welche sich noch auf der untersten Stufe befinden, begegnen wir niemals und nirgends einem Zustande von Frauengemeinschaft oder Promiskuität. Vielmehr besitzt hier der einzelne Mann seine Frau ganz ausschließlich für sich." Nach Edward Westermarck[2]) ist „die Hypothese der Promiskuität ... völlig unbegründet und wesentlich unwissenschaftlich.[3])

Erster Teil: Die Ehe als Gemeinschaft von Mann und Frau ist eine von Gott gewollte Natureinrichtung.

Beweis. — Die Ehe ist als Mittel der Fortpflanzung im allgemeinen von Gott gewollt; das geht deutlich aus der Tatsache hervor, daß er dem Menschen die Fähigkeit zur Fortpflanzung verliehen und zu ihrer Betätigung den heftigsten Naturtrieb eingepflanzt hat. — Ohne den Gebrauch dieser Fähigkeit würde auch die sichtbare Schöpfung ihres unmittelbaren Zieles beraubt; denn die Schöpfung soll unmittelbar dem Menschen dienen und von diesem zu ihrem letzten Ziele, der Verherrlichung des Schöpfers, hingeführt werden.

Zweiter Teil: Gott will die Ehe als dauernde Lebensgemeinschaft.

Wenn wir behaupten, nach dem Naturrecht sei die Ehe eine dauernde Gemeinschaft, so wollen wir hier noch nicht die Frage lösen, ob diese Gemeinschaft naturrechtlich immer eine völlig unauflösliche sei und zu Lebzeiten beider Ehegatten unter keinen Umständen aufgehoben werden könne. Unsere Behauptung will der Ehe nur jene Dauer zuschreiben, welche die Promiskuität oder den regellosen Geschlechtsverkehr ausschließt. Tatsächlich werden unsere Beweise dartun, daß die eheliche Gemeinschaft in der Regel und im allgemeinen eine lebenslängliche sein muß.

Beweis. — Daß der geschlechtliche Verkehr kein regelloser sein dürfe, sondern vom Schöpfer als dauernde Lebensgemeinschaft gedacht und gewollt sei, wird schon durch die Tatsache nahegelegt, daß sich die Ehe in diesem Sinne, wie schon gesagt wurde, bei allen Völkern vorfindet und der Geschlechtsverkehr durch gewisse Gesetze geregelt ist. Diese allgemeine Erscheinung findet aber eine befriedigende Erklärung nur darin, daß sie in der menschlichen Natur begründet und von dieser gefordert ist. Der Grund dieser Naturforderung ist einerseits eine sichere und menschenwürdige Fortpflanzung, anderseits die Erziehung der Kinder.

1. Die Würde des Menschen fordert eine dauernde Verbindung der Geschlechter. Ein regelloser Geschlechtsverkehr, wie er im Tierreiche vorkommt, müßte den Menschen zum willenlosen Werkzeuge der niedrigsten Triebe machen und unter das Tier hinabziehen. Denn beim Menschen sind die sinnlichen Triebe nicht wie beim Tiere durch Instinkte geregelt, sie müssen durch die Vernunft geleitet und in Schranken gehalten werden. Soll sich aber der Mensch im Geschlechtsleben von der Vernunft leiten lassen, so kann er das nur, insofern er von der Natur selbst gezogene Schranken erkennt, die er einzuhalten verpflichtet ist. Die erste und stärkste Schranke, ohne die alle andern un-

[1]) Recht und Sitte auf den primitiven wirtschaftlichen Kulturstufen[2] (Jena 1907) 9.

[2]) The history of human marriage (London 1891) 133.

[3]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[6] 397 398. Eingehend hat Cathrein die Allgemeinheit der dauernden Ehe und der Familie ethnographisch nachgewiesen in seinem Werke: Die Einheit des sittlichen Bewußtseins der Menschheit. 3 Bde., Freiburg 1914, Herder.

nütz wären, ist aber die Dauer des einmal eingegangenen geschlechtlichen Verhältnisses.

2. Die dauernde Lebensgemeinschaft von Mann und Frau ist sodann die unerläßliche Bedingung einer menschenwürdigen und gedeihlichen Erziehung der Kinder. Der Mensch hat eine lange, hilflose Jugend durchzumachen, während das Tier nach verhältnismäßig kurzer Zeit für sich selbst zu sorgen imstande ist. Wem ist nun die schwierige und langwierige Aufgabe zugewiesen, für die Erhaltung und Ausbildung der Kinder zu sorgen? Wird man etwa behaupten, der Schöpfer habe dafür niemand im besondern bestimmt, sondern es dem guten Willen des ersten besten überlassen, dieses Werk der Nächstenliebe auf sich zu nehmen? Das hieße Gott den Vorwurf machen, er habe für die Erhaltung und das Fortkommen der einzelnen Menschen sehr schlecht gesorgt. Wenn aber die Sorge für die Kinder bestimmten Menschen obliegt, welches sind dann die von der Natur bezeichneten Erzieher, wenn nicht die Eltern? Darauf weist schon die innige Beziehung hin, die zwischen ihnen als Erzeugern und ihren Kindern besteht. Wie die Eltern dem Kinde das Dasein gegeben haben, so sind sie auch verpflichtet, das Kind im Dasein zu erhalten und für dessen leibliche und geistige Entwicklung zu sorgen. Dafür spricht auch die natürliche Liebe, die Eltern und Kinder miteinander verbindet. Das Kind fühlt sich unwillkürlich zu den Eltern hingezogen, bringt ihnen unbegrenztes Vertrauen und willigen Gehorsam entgegen; ebenso natürlich ist den Eltern die Liebe und Zuneigung zu ihren Kindern. Das alles ist ein deutlicher Hinweis, daß nach der Absicht des Schöpfers die Sorge für die Kinder den Eltern obliegt.

Wir sagen: „den Eltern", nicht der Mutter. Denn die Kindererziehung fordert die vereinte Tätigkeit beider Eltern. Zwar ist in den ersten Jahren die unmittelbare Sorge für das Kind von der Natur vorzugsweise der Mutter anvertraut, aber gerade in dieser Zeit bedarf die Mutter, von der Sorge um die Kinder in Anspruch genommen, am meisten des Schutzes und der Stütze des Vaters. Ist das Kind dann älter geworden, so bedarf es auch der unmittelbaren Erziehung durch den Vater. Denn die Erziehung beschränkt sich nicht auf die leibliche Pflege, sondern umfaßt auch die Sorge für die geistige und sittliche Ausbildung des Kindes. Dazu bedarf es der vereinten Tätigkeit von Vater und Mutter, die sich bei der schwierigen Aufgabe der Kindererziehung geistig und moralisch ergänzen. Da aber diese Aufgabe, namentlich bei einer Mehrzahl von Kindern, durchschnittlich den größten Teil des Lebens, ja oft genug das ganze Leben in Anspruch nimmt, so muß auch die eheliche Gemeinschaft wenigstens im allgemeinen eine lebenslängliche sein.

Einwände. 1. Die Natur fordert eine dauernde Verbindung wenigstens in dem Falle nicht, daß die Ehe unfruchtbar oder die Erziehung der Kinder bereits vollendet ist.

Antwort. Damit wäre jedenfalls die Notwendigkeit der dauernden Verbindung im allgemeinen zugegeben und der regellose Geschlechtsverkehr ausgeschlossen. Ob in den angedeuteten Ausnahmefällen die Verbindung gelöst werden kann, wird später zu untersuchen sein.

2. Wenn die Frau reich ist und den dem Vater zufallenden Teil der Erziehung durch eine andere geignete Persönlichkeit besorgen läßt, dann kann doch eine Lösung der Verbindung nicht unerlaubt sein.

Antwort. Auch dieser Fall wäre immerhin eine Ausnahme. Die Forderungen und Verbote des Naturgesetzes dürfen aber nicht nach dem beurteilt werden, was ausnahmsweise und zufällig geschieht, sondern nach dem, was den Menschen im allgemeinen angemessen oder unangemessen ist.

Folgerung. — Da der einzige Zweck des Fortpflanzungstriebes die Erzeugung der Kinder und die Erhaltung des Menschengeschlechts ist, diese aber nur durch Verbindung der beiden Geschlechter erreicht werden kann, so folgt,

daß jede Befriedigung des Geschlechtstriebes außerhalb der geschlechtlichen Verbindung (pollutio) unnatürlich und sittlich zu verwerfen ist. Wäre es dem Menschen gestattet, den Trieb auch außerhalb des Geschlechtsverkehrs zu befriedigen, so müßte bei seiner Stärke die außergeschlechtliche Befriedigung so allgemein werden, daß der Zweck des Triebes, die Fortpflanzung, notwendig darunter zu leiden hätte. Aber auch der außereheliche Geschlechtsverkehr ist ein schwerer Mißbrauch des Naturtriebes, weil er einen Hauptzweck der geschlechtlichen Verbindung, die Erziehung der Kinder, verhindert.

Anmerkung. — Der Hauptzweck der Ehe oder das, um dessentwillen Gott die Ehe vorzugsweise angeordnet hat, ist, nach dem Gesagten, die würdige Fortpflanzung des Menschengeschlechts oder die der Menschenwürde entsprechende Erzeugung und Erziehung der Kinder. Außerdem aber hat die Ehe nicht nur zufällig, sondern ihrer Natur nach auch Nebenzwecke, die auf das persönliche Wohl der Ehegatten abzielen. Zunächst soll sie die Ehegatten zu gegenseitiger Hilfe und Unterstützung anhalten und in geistiger und moralischer Hinsicht zu einem vollkommenen Leben ergänzen, wie sie diese in leiblicher Beziehung zum Zeugungsprinzip ergänzt. Daher die zwischen beiden Geschlechtern bestehende natürliche Neigung, die über den bloßen Geschlechtstrieb hinausgeht und zur dauernden Lebensgemeinschaft hinzieht. Ein weiterer Nebenzweck der Ehe ist darin zu finden, daß sie dem stärksten sinnlichen Triebe Befriedigung ermöglicht, ohne die Würde des Menschen preiszugeben oder die sinnliche Lust in einer Weise zu entfesseln, daß die Vernunft die Herrschaft über die niederen Triebe verliert, was bei einem regellosen Geschlechtsverkehr unausbleiblich eintreten würde.

Zweites Kapitel.

Tragweite des Ehegebotes (Zölibat).

Gott hat die Ehe zum Zwecke der Erhaltung des Menschengeschlechtes angeordnet. Verpflichtet nun dieses göttliche Gebot jeden einzelnen Menschen zur Ehe, und ist die Ehelosigkeit, soweit sie auf freier Entschließung beruht, immer und unter allen Umständen zu verwerfen?

Lehrsatz 63. Das Naturgesetz verpflichtet nicht jeden einzelnen Menschen zur Ehe; der aus Liebe zur Tugend beobachtete Zölibat ist sogar an sich vollkommener als der Ehestand.

Zölibat im weiteren Sinne ist die Enthaltung von der Ehe oder die Ehelosigkeit; im engeren und eigentlichen Sinne dagegen ist er die aus Beweggründen der Tugend geübte lebenslängliche Ehelosigkeit. Die Ehelosigkeit als solche ist sittlich weder gut noch schlecht, sondern gleichgültig; ihren sittlichen Wert oder Unwert erhält sie erst durch den Zweck und die Umstände. Geht sie aus einem sittlich guten Beweggrunde hervor, so ist sie sittlich gut; wird sie überdies das ganze Leben hindurch geübt, so wird sie zu einem Stande und heißt Zölibat. Seinen höchsten sittlichen Wert erreicht der Zölibat durch ein auf Lebenszeit zur Ehelosigkeit verpflichtendes Gelübde; das ist in der katholischen Kirche der Fall beim priesterlichen und Ordenszölibat, der das Gelübde nicht bloß der Ehelosigkeit, sondern auch der vollkommenen Keuschheit einschließt. — Der erste Teil unseres Satzes handelt von dem Zölibat im weiteren, der zweite vom Zölibat im engeren Sinne.

Erster Teil: Nicht jeder Mensch ist zur Ehe verpflichtet.

Beweis. — Der einzelne Mensch ist nicht gehalten, sich mit allen der Menschheit notwendigen Dingen zu befassen. Die Pflicht zu einer be-

stimmten Leistung für die Gesamtheit tritt an den einzelnen erst dann heran, wenn ohne seine Mitwirkung sich das für die Gesamtheit Notwendige nicht beschaffen läßt. Obgleich z. B. der Ackerbau für die Menschheit notwendig ist und es Menschen geben muß, die Ackerbau treiben, so ist doch keineswegs jeder einzelne Mensch verpflichtet, Bauer zu sein. Ähnlich verhält es sich mit der Ehe. Diese ist von Gott zum Zwecke der Erhaltung des Menschengeschlechts gewollt; es muß daher Menschen geben, die sich verehelichen und für die Fortpflanzung Sorge tragen. Der einzelne Mensch aber ist nur dann zur Verehelichung verpflichtet, wenn seine Ehe zur Fortpflanzung der Art notwendig wäre. Ist die Erreichung dieses von Gott gewollten Zweckes anderweitig gesichert, so besteht für den einzelnen keine Verpflichtung, auch seinerseits zur Erreichung dieses Zweckes beizutragen. Nun ist aber durchaus nicht zu befürchten, daß die menschliche Art aussterben oder die Erde entvölkert werde, wenn einzelne Menschen sich der Ehe enthalten. Diese Gefahr hat niemals bestanden und besteht auch in unserer Zeit nicht. Der Geschlechtstrieb ist so stark und so allgemein, daß er die große Mehrzahl der Menschen immer nach sich ziehen wird.

Übrigens sind diejenigen, die ehelos leben, nicht von der Pflicht entbunden, zum Wohle der Menschheit beizutragen. Neben der Erhaltung und Vermehrung des Menschengeschlechts gibt es noch andere Güter, die der menschlichen Gesellschaft dringend notwendig sind und im ehelosen Stande leichter und vollkommener beschafft werden können. Wer ohne Familie ist und nur für seine Person zu sorgen hat, kann sich ungehinderter und uneigennütziger jenen Beschäftigungen hingeben, die geeignet sind, die geistige und leibliche Not weiter Kreise zu heben oder zu lindern.

Einwand. Wozu hat denn der Schöpfer allen Menschen den Geschlechtstrieb gegeben, wenn er nicht alle zu dessen Befriedigung verpflichten will?

Antwort. Nicht deshalb, weil er jeden einzelnen Menschen zur Ehe verpflichten will, sondern damit jedem die Möglichkeit geboten werde, durch Verehelichung zur Fortpflanzung des Menschengeschlechts beizutragen.

Zweiter Teil: Der Zölibat ist vollkommener als der Ehestand.

Beweis. — Der sittliche Wert eines Standes richtet sich nach dem Werte des Gutes, auf dessen Erlangung er naturgemäß abzielt. Nun gehört aber das Gut, das der Zölibat als solcher anstrebt, einer höheren Ordnung an als das durch die Ehe unmittelbar bezweckte Gut. Denn bei der Ehe handelt es sich um die irdische Wohlfahrt, der Zölibat dagegen erstrebt die geistigen Güter der Seele und die Vervollkommnung des höheren Menschen. Er nötigt den Menschen zum beständigen Kampfe gegen die sinnlichen Triebe und zum Gebete, in dem allein er die Kraft zur Enthaltsamkeit findet. Er befreit ihn von unzähligen irdischen Sorgen, schwächt seine Neigung zu den vergänglichen Gütern dieses Lebens und macht es ihm leichter, sich ganz und ungeteilt dem Dienste Gottes und des Nächsten zu widmen.

Einwand. Das allgemeine Wohl verdient den Vorzug vor dem Privatwohl. Folglich ist es besser, für die Vermehrung des Menschengeschlechts zu sorgen, als nur für seine Person zu leben, wie es im Zölibat geschieht.

Antwort. Das allgemeine Wohl steht höher als das Privatwohl, wenn beide derselben Ordnung angehören, nicht aber, wenn das Privatwohl ein Gut höherer Ordnung ist. Übrigens beschränkt sich die Sorge derer, die aus Liebe zu Gott den Zölibat beobachten, keineswegs auf die eigene Person. Der Priester- und Ordensstand der katholischen Kirche ist ein sprechender Beweis, daß der Zölibat die wirksamste Institution für die allgemeine Wohlfahrt der Menschen ist.

Drittes Kapitel.

Eigenschaften der Ehe.

Die wichtigsten Eigenschaften der Ehe sind die Einheit und Unauflöslichkeit; die Einheit bezieht sich auf die Materie oder die Personen, die Unauflöslichkeit auf die Form oder das Band der Ehe.

§ 1. Einheit der Ehe.

Die Einheit der Ehe besteht darin, daß nur ein Mann und eine Frau gleichzeitig zur ehelichen Gemeinschaft verbunden sind. Sie hindert nicht, daß jemand überhaupt eine zweite Ehe eingehe, sondern nur, daß dies geschehe, während die erste Ehe noch zu Recht besteht; sie bildet also den Gegensatz zur Polygamie. Diese ist entweder Polygynie (Vielweiberei), d. h. gleichzeitige Verbindung eines Mannes mit mehreren Frauen, oder Polyandrie (Vielmännerei), d. h. gleichzeitige Verbindung einer Frau mit mehreren Männern. Beide Arten von Polygamie widerstreiten der vom Naturrechte geforderten Einheit der Ehe, wenn auch nicht in gleichem Maße.

Lehrsatz 64. Jede Art von Polygamie verstößt gegen das natürliche Sittengesetz.

Beweis. — 1. Die Unvereinbarkeit der Polyandrie mit dem Sittengesetze läßt sich unschwer einsehen. Hauptzweck der Ehe ist nämlich die Erzeugung und Erziehung der Kinder; beide macht aber die Polyandrie unmöglich. Denn nach allgemeiner Ansicht beeinträchtigt der geschlechtliche Verkehr mit mehreren Männern nicht wenig die Fruchtbarkeit der Frau; eine geeignete Erziehung der Kinder aber ist von vornherein ausgeschlossen. Denn von Ausnahmefällen abgesehen, kann niemand wissen, wer der Vater der Kinder ist, wer mithin die Vaterpflichten gegen diese zu erfüllen und für die Erziehung Sorge zu tragen hat.

2. Obschon die Polygynie dem natürlichen Sittengesetze nicht in dem Maße widerspricht wie die Polyandrie, weil sie im großen und ganzen den Hauptzweck der Ehe bestehen läßt, so hindert oder schädigt sie doch deren Nebenzwecke und muß daher an und für sich als naturwidrig betrachtet werden. Gemäß dem Zwecke der Ehe und dem Vertrage, durch den sie entsteht, sind Mann und Frau in den ehelichen Rechten gleichgestellt. Diese Gleichheit wird aber durch die Polygynie aufgehoben. Denn während die Frau sich einem Manne ganz und ausschließlich hingibt, schenkt sich der Mann mehreren Frauen zugleich, so daß der einzelnen Frau das volle Recht auf den Mann vorenthalten wird.

Zwischen den Ehegatten soll ferner vollkommene Freundschaft bestehen. Diese setzt aber Gleichheit voraus und kann mit der Polygynie, welche die Frauen dem Manne unterordnet, nicht bestehen. Endlich wird die Vielweiberei zur Quelle von Eifersucht und Zwietracht zwischen den verschiedenen Frauen und deren Kindern, da es moralisch unmöglich ist, daß der Mann allen Frauen dasselbe Maß von Zuneigung, Liebe und Rücksicht entgegenbringt.

Einwand. Aus der Offenbarung wissen wir, daß Gott ursprünglich die Ehe als die Verbindung eines Mannes mit einer Frau eingesetzt hat. Später findet sich jedoch die Vielweiberei auch bei gottesfürchtigen Männern wie bei den Patriarchen und beim auserwählten Volke allgemein verbreitet. Wir müssen daher annehmen, daß Gott im Alten Bunde von der Einheit der Ehe dispensiert hat. Dann erhebt sich aber die Frage: Wie konnte Gott die Vielweiberei auch nur zeitweilig gestatten, da sie doch gegen das natürliche Sittengesetz verstößt?

Antwort. Die Vielweiberei ist gegen den sekundären Zweck der Ehe und der Natur weniger entsprechend, sie ist daher so lange unstatthaft, bis die in ihr liegende Unordnung und ihre schädlichen Folgen gehoben oder kompensiert werden. Die Gründe

der Unerlaubtheit aber konnte Gott, wenigstens zeitweise, beseitigen. Eine Unordnung, d. h. Ungerechtigkeit liegt in der Vielweiberei, weil sie die zwischen den Ehegatten bestehende Rechtsgleichheit verletzt, indem sie die Rechte der Frau beeinträchtigt. Unter dieser Rücksicht konnte Gott sie gestatten, weil er höchster Herr aller menschlichen Rechte ist. Was sodann die Folgen der Vielweiberei betrifft, so konnte Gott diese durch andere Mittel verhindern oder kompensieren oder aus weisen Gründen zeitweilig dulden. Ein solcher Grund wäre z. B. die Förderung des Hauptzweckes der Ehe, die raschere Fortpflanzung, die zur Zeit der Patriarchen, aus denen das auserwählte Volk und der Messias hervorgehen sollte, besonders wünschenswert war. — Ferner läßt sich diese göttliche Dispens mit der früher behaupteten Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in Einklang bringen. Denn bei der Vielweiberei handelt es sich nur um eine indirekte Dispens von seiten Gottes. Das Sittengesetz verbietet die Vielweiberei nicht absolut, sondern nur unter der Bedingung, daß Gott sie nicht gestattet und der in ihr liegenden Unordnung nicht abhilft. Wird sie also von Gott zeitweilig gestattet, so fällt sie für jene Zeit nicht unter das Verbot des Sittengesetzes.

§ 2. Unauflöslichkeit der Ehe.

Lehrsatz 65. Eine gültige Ehe kann von Menschen nicht gelöst werden.

Daß die Ehe im allgemeinen eine lebenslängliche Verbindung sein müsse, ergibt sich, wie früher gezeigt wurde, aus der beiden Eltern gemeinsamen Pflicht der Kindererziehung. Es bleibt noch zu untersuchen, ob der Ehebund von Natur aus eine solche Festigkeit habe, daß er auch dann nicht gelöst werden kann, wenn die Pflicht der Kindererziehung kein Hindernis für die Trennung der Ehegatten bietet und anderseits schwerwiegende Gründe eine Trennung wünschenswert erscheinen lassen. Sollte es sich herausstellen, daß die Ehe ihrer Natur nach eine unauflösliche Verbindung ist, so kann sie selbstverständlich weder von den Ehegatten selbst (innere Unauflöslichkeit) noch durch den Urteilsspruch einer menschlichen Autorität (äußere Unauflöslichkeit) rechtlich geschieden werden.

Man unterscheidet eine unvollkommene und eine vollkommene Ehescheidung: die unvollkommene läßt das Band der Ehe bestehen und gestattet nur Trennung bezüglich der Lebensgemeinschaft (Tisch und Bett); die vollkommene dagegen löst das Band der Ehe und gibt den Getrennten das Recht, eine neue Ehe einzugehen.

Die Unauflöslichkeit der christlichen Ehe steht außer Zweifel. Christus hat die Ehe in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt und ihr eine größere Festigkeit gegeben, indem er sie zur Würde eines Sakramentes erhob und zum Zeichen seiner unauflöslichen Verbindung mit der Kirche machte. Hier fragt es sich aber, ob die Ehe vom Standpunkte des Naturrechts unauflöslich sei, d. h. von keiner menschlichen Macht gelöst werden könne. Von nichtkatholischer Seite erklärt man sich heute fast allgemein für die Auflösbarkeit und spricht der öffentlichen Autorität das Recht zu, in vielen Fällen das eheliche Band zu lösen. Tatsächlich nimmt auch die Gesetzgebung der meisten Länder dieses Recht in Anspruch. Demgegenüber werden wir zeigen, daß die Natur der Ehe die Unauflöslichkeit fordert.

Beweis. — Die Gründe, die für die Lösbarkeit des Ehebundes vorgebracht werden können, lassen sich in zwei Gruppen zusammenfassen: in solche, deren Vorhandensein von menschlicher Willkür abhängt, und in solche, die sich dem direkten Einflusse des menschlichen Willens entziehen. Zu jenen rechnen wir Ehebruch, Mißhandlung, Trunksucht, Abneigung etc., zu dieser Unfruchtbarkeit, unheilbaren Irrsinn, langwierige Krankheit und ähnliche Gründe.

1. Daß nun Mißstände, deren Dasein von menschlicher Willkür abhängt, niemals zur Ehescheidung berechtigen können, dürfte in Anbetracht der Wichtigkeit der Ehe als einer dauernden Gemeinschaft nicht bestritten werden.

Denn gerade als dauernde Gemeinschaft ist die Ehe das Fundament der menschlichen Gesellschaft und von unbedingter Notwendigkeit für das Wohl des Menschengeschlechts. Könnte sie nun auf Gründe hin, die von der Willkür der Menschen abhängen, rechtlich gelöst werden, so wäre eine für die menschliche Gesellschaft notwendige und von der Natur geforderte Einrichtung der menschlichen Willkür oder, richtiger gesagt, der menschlichen Laune und Leidenschaft preisgegeben; der Urheber der Natur hätte die Festigkeit der Ehe auf die unstete, unberechenbare und unersättliche Leidenschaft der Menschen gebaut. In der Tat, wäre es nicht eine allzu verlockende Versuchung für Ehegatten, die einander leid geworden, z. B. einen Ehebruch herbeizuführen, wenn dieser ein wirklicher Grund zur Ehescheidung wäre und als solcher allgemein anerkannt würde? Daß die tatsächliche Verfügung der Ehescheidung zu einer höchst bedauerlichen Lockerung des Ehebundes führt, beweist die Erfahrung.[1])

Vielleicht entgegnet man, es sei Sache der Gesetzgebung, die Mißbräuche fernzuhalten und die Ehescheidungen möglichst einzudämmen. Aber wie soll sie das anstellen? Einen direkten Einfluß auf den Willen der Untertanen hat der Gesetzgeber nicht. Er könnte also die Ehescheidungen nur dadurch eindämmen, daß er deren Gründe, z. B. Ehebruch, grobe Mißhandlung u. dgl., verhinderte oder einschränkte, indem er sie mit Strafen belegte. Aber wie unwirksam erweisen sich solche Strafen und wie schädlich für die öffentliche Sittlichkeit sind dergleichen schmutzige Ehescheidungsprozesse! Sollte der Urheber der Natur die Sorge für die von ihm gewollte Festigkeit der Ehe der Willkür der Gesetzgeber überlassen haben?

Übrigens bestand die Ehe vor dem Staate, und für ihre Festigkeit mußte gesorgt sein, bevor der Staat bestand. Diese Fürsorge mußte also von der Natur ausgehen und konnte nur darin bestehen, daß die Ehe in ihrer Dauer vor der Willkür der Menschen sichergestellt wurde. Mag auch das Wohl des einzelnen unter der Unauflöslichkeit der Ehe manchmal leiden, so verlangt doch das Wohl der gesamten Menschheit und der Zweck der Ehe im allgemeinen, daß die Lösung des ehelichen Bandes der Willkür der Menschen entzogen sei. Für den Fall, daß durch die Schuld des einen Ehegatten das Zusammenleben unerträglich wird, bleibt noch immer als letztes Mittel die unvollkommene Ehescheidung.

2. Unter den vom menschlichen Willen unabhängigen Gründen kommt vor allem die Unfruchtbarkeit in Betracht. Ist nämlich die Ehe unfruchtbar, so verfehlt sie ihren vornehmsten Zweck, und es möchte scheinen, daß dies ein genügender Grund für Scheidung sei. Doch bei genauer Prüfung stellt sich auch dieser Grund als unhaltbar heraus. Denn in wessen Interesse würde eine unfruchtbare Ehe aufgelöst? Nicht im Interesse der Ehe als Institution zur Fortpflanzung der menschlichen Art; diese ist ja durch die Unfruchtbarkeit einzelner Ehen in keiner Weise gefährdet. Die Lösung der Ehe auf Grund ihrer Unfruchtbarkeit müßte also mit Rücksicht auf das persönliche Wohl der Ehegatten und der aus einer andern Verbindung zu erhoffenden Kinder erfolgen. Können aber persönliche Gründe und Interessen für die Ehescheidung jemals maßgebend sein, dann ist es zweifellos, daß es viele andere Gründe gibt, die eine Trennung der Ehe ebenso dringend fordern wie die Unfruchtbarkeit, so z. B. alle Mißstände, die das eheliche Leben

[1]) In Frankreich wurden im Jahre 1885 4123 Ehen geschieden, im Jahre 1906 10,693. In Deutschland war die jährliche Durchschnittszahl der Ehescheidungen 1881/85: 5411, 1900/04: 9152, 1906/10: 13,461. Während des Weltkrieges haben die Ehescheidungen aus naheliegenden Gründen abgenommen, seither aber wieder bedeutend zugenommen. Im Jahre 1924 wurden im Deutschen Reich 35,936 Ehen geschieden.

infolge der Böswilligkeit des einen Ehegatten zu einer unerträglichen Last machen. Wer würde es auch begreifen, daß die Ehe wohl wegen Unfruchtbarkeit, aber nicht wegen Trunksucht, Mißhandlung und anderer das eheliche Glück zerstörender Vorkommnisse nicht gelöst werden dürfte? Wäre also die Ehescheidung im Falle der Unfruchtbarkeit gestattet, so müßte sie auch in vielen andern Fällen gestattet sein, in denen ein wichtiges persönliches Interesse eine Scheidung wünschenswert erscheinen läßt und die meistens durch die Willkür der Menschen geschaffen werden können. Damit wäre es aber um die Festigkeit und Dauerhaftigkeit geschehen, *welche die Ehe als Institution ihrer Natur und ihrem Zwecke nach* notwendig haben muß.

3. Dazu kommt, daß die Möglichkeit der Ehescheidung die *Nebenzwecke der Ehe* immer schwer schädigt. Die Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau soll so innig und allseitig sein, wie sie der vollkommensten *Freundschaft* entspricht. Wahre Freundschaft kann aber nur da bestehen, wo man eine Trennung für ausgeschlossen hält. Das gilt auch von der Freundschaft und Liebe zwischen den Ehegatten. Die Möglichkeit einer Ehescheidung würde die Freundschaft nicht zur vollen Entfaltung kommen lassen; es würde an der rückhaltlosen Hingabe und Aufopferung fehlen, da jeder Teil sich für den Fall einer Trennung vorsehen müßte.

Außerdem würde die Möglichkeit der Ehescheidung die *Frau* in unbilliger Weise benachteiligen. Denn die Trennung würde erst vollzogen, wenn die Frau ihre Jungfräulichkeit und manche äußere Vorzüge eingebüßt hat; sie würde daher für sie in den meisten Fällen den Ruin ihres Lebensglückes bedeuten, während es dem Manne nicht so schwer ist, sein Auskommen zu finden und eine neue Ehe einzugehen.

Endlich würde die Möglichkeit der Trennung auch den *sittlichen Zweck der Ehe* schädigen. Sind die Gatten auf Lebenszeit aneinandergebunden und ist ihnen die Hoffnung auf eine rechtmäßige Verbindung mit einer andern Person ein für allemal benommen, dann ist auch die Versuchung, bei andern mehr Glück zu finden, gleichsam im Keime erstickt, während die Möglichkeit einer erlaubten neuen Verbindung eine beständige Versuchung zur Untreue gegen den andern Teil wäre.

Anmerkung. — 1. Da die Natur die Ehepaare nicht im einzelnen bestimmt, so kann die einzelne Ehe nur durch einen *frei* eingegangenen Vertrag, den *Ehevertrag*, zustande kommen. Die Freiheit der Eheschließung und die Wahl der Ehehälfte ist um so notwendiger, weil die Ehe eine unlösliche, innige und alle Lebensverhältnisse umfassende Verbindung ist. Zur *Gültigkeit* des Ehevertrages sind alle jene Bedingungen erfordert, die für die Gültigkeit des Vertrages im allgemeinen maßgebend sind.

2. Wesentlicher *Gegenstand des Ehevertrages* ist das Recht des einen Ehegatten auf den andern zum Zwecke der Kindererzeugung. Wenn dieses Recht von beiden Seiten übertragen und angenommen wird, ist der Ehevertrag an und für sich gültig. Dabei kann jedoch die oder auch das Versprechen der Kontrahenten bestehen, von dem durch den Ehevertrag übertragenen Rechte keinen *Gebrauch* zu machen. Denn wenn diese Absicht oder dieses Versprechen mit der schon abgeschlossenen Ehe vereinbar sind, wie allgemein zugegeben wird, so können sie auch den Ehevertrag nicht ungültig machen.

3. Zu den *Pflichten der Ehegatten* als solcher gehört außer der gegenseitigen Hochachtung und Freundschaft, welche die Grundlage der Ehe bilden, vor allem eine unverbrüchliche *eheliche Treue*, ferner die Leistung der ehelichen Pflicht, so oft diese vom andern Teile vernünftigerweise gefordert wird, und die gegenseitige Hilfeleistung sowohl bezüglich des leiblichen als des geistigen und sittlichen Wohles.

Zweiter Abschnitt.

Das elterliche Verhältnis.

Das eheliche Verhältnis erweitert sich naturgemäß zum elterlichen; denn Hauptzweck der Ehe ist die Fortpflanzung des Menschengeschlechts. In diesem Stadium der Entwicklung läßt sich die Familie definieren als die Gemeinschaft mehrerer Personen zum Zwecke der Kindererziehung. — Wir handeln zuerst von den Pflichten der Eltern gegen die Kinder, sodann von den Pflichten der Kinder gegen die Eltern.

Erstes Kapitel.

Pflichten der Eltern gegen die Kinder.

Die Eltern haben gegen ihre Kinder vor allem die Pflicht einer wahren und herzlichen Freundschaftsliebe. Diese ist in dem innigen Verhältnis der Kinder zu den Eltern begründet, die in ihren Kindern gewissermaßen fortleben. Die Elternliebe muß sich nach außen betätigen durch die Erziehung der Kinder, d. h. durch die Fürsorge für alles, was zur gebührenden Entwicklung nicht nur des leiblichen, sondern auch des geistigen und moralischen Lebens der Kinder notwendig ist.

Lehrsatz 66. Die Eltern haben die strenge Pflicht, für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen.

Beweis. — Der Mensch kommt in einem Zustande gänzlicher Hilflosigkeit zur Welt und ist bezüglich seiner Erhaltung und Ausbildung lange Jahre hindurch auf die Pflege und Fürsorge anderer angewiesen. Hätte nun die Natur nicht bestimmte Menschen mit der Sorge für das Kind beauftragt, so müßte dieses der notwendigen Hilfe entbehren und entgegen dem Zwecke seines Daseins und zum unberechenbaren Schaden der menschlichen Gesellschaft körperlich und geistig zugrunde gehen, weil niemand sich seiner annähme. Denn die Pflege und die Erziehung der Kinder ist eine langwierige und schwierige Aufgabe, der sich nur selten jemand aus bloßem Mitleid und aus Beweggründen der allgemeinen Nächstenliebe unterziehen wird. Die Natur selbst muß also bestimmte Menschen mit der Erziehung des Kindes betraut und sie dazu verpflichtet haben. Wer sind nun diese von der Natur mit der Erziehung betrauten Menschen, wenn nicht die Eltern, die durch Erzeugung des Kindes die Notwendigkeit seiner Erhaltung und Erziehung herbeigeführt haben? Für diese Pflicht der Eltern spricht denn auch die den Eltern von der Natur eingepflanzte Liebe zu den Kindern und die den Kindern innewohnende Hingabe an die Eltern, sowie das unbegrenzte Vertrauen, das sie ihnen entgegenbringen.

Folgerung. — Mit der Pflicht der Erziehung ist den Eltern die Autorität über ihre Kinder gegeben, ohne die ja eine wahre Erziehung nicht möglich ist. Die Autorität muß beiden Eltern gemeinsam sein, weil beide beim Erziehungswerke beteiligt sind; doch kommt sie der Mutter in Unterordnung unter den Vater zu, der das Haupt der Familie und als solches das Prinzip der einheitlichen Erziehung ist. Kraft ihrer Autorität sind die Eltern berechtigt und somit auch verpflichtet, die Mittel anzuwenden, die zum Zwecke der Erziehung notwendig oder förderlich sind. Auch die körperliche Züchtigung ist nicht von diesen Mitteln ausgeschlossen. Solange die Kinder sich nicht vom Verstande, sondern von den sinnlichen Eindrücken leiten lassen, ist die Züchtigung für gewöhnlich ein notwendiges Erziehungsmittel. Das Züchtigungsrecht ist jedoch durch den Zweck der Erziehung begrenzt. Die Eltern dürfen also ihre Kinder niemals grausam behandeln oder verstümmeln. Außerdem muß die Züchtigung immer gerecht und vernünftig sein. Nur wenn das Kind einen

wirklichen Fehler begangen hat, darf man es züchtigen, und zwar soll man das Maß der Züchtigung der Schwere des Fehlers anpassen. In keinem Falle steht den Eltern ein Recht über das Leben der Kinder zu.

Die elterliche Autorität schließt auch das Recht ein, jede unberufene Einmischung in die Erziehung der Kinder auszuschließen. Ob und inwiefern der Staat oder die Kirche das Recht einer Einmischung in die Erziehung habe, wird später zu untersuchen sein.

Anmerkung. — Die Erziehungspflicht bezieht sich zunächst auf die Sorge für die Erhaltung und Entwicklung des leiblichen Lebens. Diese Sorge muß sich schon zeigen, bevor das Kind das Licht der Welt erblickt. Sie verbietet der Mutter u. a. übermäßige Anstrengung, heftige Gemütsbewegungen; sie verbietet dem Vater, daß er die Mutter zu der Zeit, wo sie besonderer Schonung bedarf, mit Arbeiten überlade, kränke oder gar mißhandle. Einen unausbleiblichen Schaden fügen ihren Kindern jene Eltern zu, die sich der Trunksucht und der Ausschweifung ergeben. Denn durch diese Laster zerstören sie ihre eigene Gesundheit und machen sich unfähig, gesunde, lebensfrische Kinder zu erzeugen. Die positiven Pflichten bezüglich des leiblichen Lebens der Kinder beziehen sich auf standesgemäße Ernährung und Kleidung und auf die Fürsorge für alles, was zur Erhaltung der Gesundheit der Kinder notwendig ist.

Die Sorge der Eltern darf sich aber nicht auf das leibliche Wohl der Kinder beschränken; mit der Entwicklung des Körpers muß die Ausbildung des Geistes gleichen Schritt halten. Da die Kinder später selbständig werden und eine ihrem Stande entsprechende Lebensstellung einnehmen sollen, so müssen sie auf ihren Beruf vorbereitet werden. Sie bedürfen also mancherlei Kenntnisse und Fertigkeiten, zu deren Erwerbung die Eltern ihnen Gelegenheit verschaffen müssen.

Wichtiger noch ist die sittliche Erziehung. Diese besteht darin, daß die Kinder über ihre sittlichen Pflichten belehrt und zu deren treuen und standhaften Erfüllung angeleitet werden, daß sie die Tugend hochschätzen und üben. Dazu bedarf es von seiten der Eltern der Wachsamkeit. Sie müssen sich selbst überzeugen, wie die Kinder ihren Pflichten nachkommen, ob sie verträglich, gehorsam, fromm und schamhaft sind. Zu keiner Zeit ist die elterliche Aufsicht notwendiger als in der Jugend. Denn wie der Mensch in der Jugend wird, so bleibt er gewöhnlich fürs ganze Leben. Außerdem sind die Gefahren in der Jugend größer, weil die Kinder leichtsinnig und unerfahren sind, und weil schlechte Eindrücke auf das jugendliche Herz mächtiger und nachhaltiger einwirken. Auch Warnung, Ermahnung und Zurechtweisung dürfen nicht fehlen. Schon bei kleinen Kindern zeigt sich oft Zorn, Eigensinn, Empfindlichkeit, Eigenliebe. Diese Leidenschaften müssen im Keime erstickt und gebrochen werden. Vor allem dürfen die Eltern sich nichts abtrotzen lassen, sonst wird sich das Köpfchen später durch Eigensinn alles erzwingen wollen.

Ein Teil der sittlichen Erziehung ist die religiöse Erziehung. Die Religion ist die Grundlage der sittlichen Erziehung. Auch vom rein natürlichen Standpunkte aus muß das Kind für Gott erzogen werden. Allerdings soll es auch für das Leben in der Welt und für den Beruf herangebildet werden; doch der Hauptzweck, dem alle andern Zwecke sich unterordnen müssen, die Seele der Erziehung ist die Religion. Der Mensch hat nun einmal keine andere Bestimmung hienieden, als ein Gott wohlgefälliges Leben zu führen und dadurch selig zu werden. Die Religion muß daher die ganze Erziehung durchdringen. Wenn aber die Erziehung eine religiöse sein muß, dann kann man mit ihr nicht früh genug beginnen. Es wäre Torheit, das Kind erst verwildern zu lassen und es dann später durch die Religion wieder bessern zu wollen.

Sehr wichtig für die sittliche Erziehung ist das gute Beispiel der Eltern. Was nützt alles Belehren und Ermahnen ohne das Beispiel? Das Beispiel der Eltern wirkt auf die Kinder um so mehr, weil diese ihre Eltern von Natur aus mehr als alle andern Menschen achten und lieben, und weil sie alles beobachten und alles nachahmen und deshalb nur zu leicht auch die Fehler der Eltern annehmen. Und wenn die Kinder das böse Beispiel der Eltern nachahmen, wie können die Eltern sie dann zurechtweisen und bestrafen? Das gute Beispiel ist daher eine wesentliche Pflicht der Eltern bei Erziehung ihrer Kinder.

Zweites Kapitel.

Pflichten der Kinder gegen die Eltern.

Die Pflichten der Kinder gegen die Eltern ergeben sich aus ihrem Verhältnis zu den Eltern. Ihnen verdankt das Kind sein Dasein, seine Erhaltung, seine körperliche, geistige und sittliche Ausbildung und es ist sowohl der erziehlichen als der häuslichen Autorität der Eltern unterworfen. Die Pflichten, welche die Kinder als solche ihren Eltern gegenüber haben, sind: Ehrfurcht, Liebe und Gehorsam.

1. Das Kind schuldet seinen Eltern als den Urhebern seines Daseins vor allem Ehrfurcht. Diese besteht in der Anerkennung des Abhängigkeitsverhältnisses, in dem das Kind zu seinen Eltern steht. Die Ehrfurcht ist zunächst eine innere, wird sich aber naturgemäß durch äußere Zeichen kundgeben. Das Kind soll demnach die Eltern nicht nur im Herzen achten und hochschätzen, sondern auch mit äußerer Ehrfurcht behandeln. Ein Kind soll zu seinen Eltern stets ehrfurchtsvoll, bescheiden und gelassen reden, ihnen niemals grobe oder trotzige Antworten geben, nie über sie schelten oder murren, nie von ihren Fehlern reden oder sogar darüber spotten. Die kindliche Ehrfurcht soll sich aber nicht bloß in Worten, sondern auch im ganzen Benehmen kundgeben. Deshalb müssen Kinder den Eltern allzeit mit Achtung und Anstand begegnen und darauf bedacht sein, daß auch andere Achtung und Ehrfurcht vor ihnen haben; sie sollen ihre Eltern niemals mit Geringschätzung ansehen oder sich ihrer schämen. Und wenn die Eltern einmal alt und schwach geworden sind, dann müssen die Kinder Geduld mit ihnen haben. Das ist der beste Dank für die große Liebe, die ihnen von den Eltern erwiesen wurde, als sie selbst noch schwach und hilflos waren.

2. Die zweite Kindespflicht ist die Liebe zu den Eltern. Wer steht dem Kinde näher als die Eltern? Wer hat ihm nächst Gott mehr Gutes erwiesen? Seinen Eltern verdankt das Kind sein Leben, die Nahrung, Kleidung, die Erziehung und das Glück, Gott zu erkennen und ihn einst ewig besitzen zu können. Wie viele Sorgen haben die Eltern um das Kind gehabt, wie viele Nächte seinetwegen durchwacht, mit welcher Aufopferung haben sie es gepflegt, und das alles zu einer Zeit, wo das Kind sie noch nicht einmal erkannte und ihre Liebe nicht erwidern konnte! Wie sollte also das Kind den Eltern nicht von Herzen zugetan sein! Die Kindesliebe soll sich besonders durch ein gutes Betragen offenbaren. Die größte Freude der Eltern sind wohlerzogene, brave, bescheidene, sittsame, arbeitsame Kinder. Auch durch Unterstützung muß sich die kindliche Liebe betätigen, wenn die Eltern von Armut oder Not heimgesucht werden; ferner durch Gebet und Sorge für deren Seelenheil.

3. Gehorsam schuldet das Kind seinen Eltern in allem, was sich auf die Erziehung und das Hauswesen bezieht. Als die von Gott selbst bestellten Erzieher ihrer Kinder haben die Eltern die strenge Pflicht, ihnen gute Grundsätze einzuprägen und sie zu deren Befolgung anzuhalten, damit sie rechtschaffen und glücklich werden. Dieser Pflicht der Eltern entspricht aber auf seiten der Kinder die Pflicht, die Ermahnungen der Eltern willig anzunehmen

und zu befolgen. Als Vorgesetzte des Hauses und der Familie haben die Eltern das Recht und die Pflicht, für die Ordnung im Hause zu sorgen und auf Sitte und Ordnung zu halten. Auch in dieser Beziehung haben die Kinder die Pflicht des Gehorsams. Sie sollen also die Befehle der Eltern willig und freudig vollziehen. Vernachlässigen Kinder die häuslichen, von den Eltern ihnen auferlegten Arbeiten, so verfehlen sie sich gegen den schuldigen Gehorsam. Der Gehorsam in den Kinderjahren ist übrigens eine notwendige Vorschule fürs spätere Leben. Wie wird sich der Erwachsene vor der Obrigkeit beugen, wenn er als Kind nicht gehorchen gelernt hat? Wie soll der nicht ein Revolutionär im Staate werden, der schon als Kind ein Revolutionär im Hause war? Nur in einem Falle dürfen die Kinder ihren Eltern nicht gehorchen, wenn sie nämlich zu etwas Bösem angehalten werden. Die Eltern haben ihre ganze Autorität von Gott; Gott hat aber keinem Menschen das Recht gegeben, etwas zu befehlen, was seinem Gesetze zuwiderläuft.

Zum Gehorsam sind die Kinder so lange verpflichet, bis sie nach vollendeter Erziehung aus der Familie ausscheiden. Bleiben die erwachsenen Kinder noch in der Familie, so sind sie zwar nicht mehr zum Gehorsam verpflichtet in dem, was die Erziehung betrifft, wohl aber in allem, was die Ordnung des Hauses angeht. Denn in jeder Familie bedarf es einer Autorität, die befugt ist, alles zum geordneten Zusammenleben Notwendige zu bestimmen. Die Pflichten der Ehrfurcht und Liebe dagegen bleiben bestehen, weil sie nicht vom Erziehungszwecke abhängen, sondern sich notwendig aus dem innigen Verhältnis zwischen Eltern und Kindern ergeben.

Dritter Abschnitt.

Das dienstherrliche Verhältnis.

Ihre von der Natur gewollte wesentliche Vollkommenheit erreicht die Familie durch das elterliche Verhältnis; sie bedarf jedoch noch einer weiteren Ausgestaltung und Ergänzung durch das dienstherrliche Verhältnis. Es wird nämlich sehr häufig vorkommen, daß die Eltern für die Bewältigung der mannigfachen mit der Haushaltung und Kindererziehung verbundenen Arbeiten nicht ausreichen und deshalb genötigt sind, auswärtige Personen gegen Entgelt zur Hilfeleistung heranzuziehen. Wenn diese Personen nur zeitweilige Aushilfe leisten, im übrigen außerhalb der Familie stehen und ihre Selbständigkeit bewahren, werden sie Lohnarbeiter oder Taglöhner genannt; wenn sie dagegen zu beliebigen häuslichen Verrichtungen verwendet werden, mit der Familie zusammenleben und der hausväterlichen Gewalt unterstehen, so heißen sie Dienstboten.

Das Dienstbotenverhältnis läßt sich definieren als die dauernde Verbindung zwischen der Familie oder dem Familienvater und auswärtigen Personen, die um des eigenen Nutzens willen sich der Familie widmen und unter deren Schutze stehen. Dies ist die Form des dienstherrlichen Verhältnisses, das als Ergänzung des elterlichen Verhältnisses von der Natur vorgesehen ist. Heutzutage ist dieses naturgemäße und ideale Verhältnis leider in den weitesten Kreisen beseitigt und zu einem gewöhnlichen Arbeitsvertrag herabgedrückt. Die Dienstboten werden nicht mehr zur Familie gerechnet: sie leisten ihre Arbeit und erhalten dafür ihren Lohn, und wenn sie auch mit der Familie zusammenwohnen, so sind sie doch in allem, was nicht zum Dienste gehört, sich selbst überlassen. Diese Verschiebung des von der Natur angestrebten Verhältnisses zwischen Herrschaft und Dienstboten ist die Folge des wachsenden Egoismus in den herrschaftlichen Kreisen und des bei den Dienenden immer stärker her-

vortretenden krankhaften Selbstbewußtseins, das für den einzelnen das größtmögliche Maß persönlicher Freiheit und Unabhängigkeit anstrebt.

Das Gegenstück des dienstherrlichen Verhältnisses ist die Sklaverei, d. h. jenes Dienstverhältnis, in dem die Dienenden einzig für den Nutzen der Herrschaft lebenslänglich ausgebeutet werden. — Im folgenden werden wir zunächst zeigen, daß das oben gekennzeichnete normale dienstherrliche Verhältnis eine in der Natur begründete Einrichtung und eine Ergänzung der Familie ist; sodann wollen wir untersuchen, ob und inwieweit die Sklaverei mit dem Naturrecht vereinbar sei.

Erstes Kapitel.

Das normale Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten.

Lehrsatz 67. Das dienstherrliche Verhältnis ist eine in den menschlichen Verhältnissen und Bedürfnissen begründete naturgemäße Ergänzung der Familie.

Unser Lehrsatz gilt nur von jenem Verhältnis zwischen Herrschaft und Dienstboten, das oben als das von der Natur vorgesehene und normale gekennzeichnet wurde.

Beweis. — Obschon das dienstherrliche Verhältnis unmittelbar durch freiwillige Übereinkunft der beteiligten Faktoren zustande kommt, so ist es doch in den menschlichen Verhältnissen und in den Bedürfnissen sowohl der Familie als der Dienenden begründet. Denn die Familie kann ohne dauernde Hilfe auswärtiger Personen ihren Zweck, die Erziehung der Kinder, in den meisten Fällen nicht erreichen. Dem Vater fällt die Hauptsorge für das materielle Wohl der Familie zu; er kann sich um die Haushaltung nur wenig kümmern, und die kurze Zeit, die seine Berufsgeschäfte ihm übrig lassen, sollte er vor allem der Erziehung der Kinder schenken. Die Mutter bedarf oft selbst der Hilfe und kann, zumal wenn die Zahl der Kinder sich mehrt, unmöglich allen Anforderungen des Haushaltes und der Kindererziehung genügen. Die Familie ist also für gewöhnlich moralisch genötigt, sich nach fremder Hilfe umzusehen.

Anderseits gibt es immer eine große Anzahl von Personen, die der Familie ebensosehr bedürfen, wie die Familie ihrer bedarf. Denn viele Menschen sind aus persönlichen oder gesellschaftlichen Gründen nicht in der Lage, eine eigene Familie zu gründen, und doch bedürfen sie der leiblichen und geistigen Güter, die an die Zugehörigkeit zu einer Familie geknüpft sind; auch für sie ist also der Anschluß an die Familie ein Bedürfnis und eine moralische Notwendigkeit. Und wo können sie eher erwarten, das zu finden, was sie als alleinstehende Personen vermissen, als da, wo man ihre Hilfe und ihren Beistand nötig hat?

Anmerkung. — Aus der Natur des dienstherrlichen Verhältnisses ergeben sich die Pflichten der Herrschaft sowohl als der Dienstboten.

1. Der Familienvater ist verpflichtet, den Dienstboten einen ihren Leistungen entsprechenden Lohn zu geben und zur festgesetzten Zeit auszuzahlen. Diese Pflicht ist um so dringender, als der Lohn meistens das ganze Vermögen der Dienstboten ausmacht. Er darf auch deren Arbeitskraft nicht so in Anspruch nehmen, daß ihre Gesundheit Schaden leidet und ihr Leben verkürzt wird. Überhaupt soll er sie mit Achtung und Wohlwollen behandeln, wie es diejenigen beanspruchen können, die als Glieder in die Familie aufgenommen sind. Er darf sie in Ausübung ihrer religiösen Pflichten nicht nur nicht hindern, sondern muß darüber wachen, daß sie diese gewissenhaft erfüllen.

2. Die Dienstboten sind verpflichtet, der Herrschaft mit der gebührenden Achtung zu begegnen, ihre Arbeiten gewissenhaft zu verrichten, der Herrschaft in allen erlaubten Dingen zu gehorchen und die Geheimnisse der Familie nicht auszuplaudern.

Zweites Kapitel.

Die Sklaverei. [1])

Unter Sklaverei versteht man ein Dienstverhältnis, in dem der Dienende sein ganzes Leben hindurch für den Nutzen und nach dem Willen eines andern arbeiten muß ohne anderes Entgelt als den nötigen Lebensunterhalt. In der Geschichte begegnet uns die Sklaverei als soziale Institution in zwei verschiedenen Formen. [2])

Im heidnischen Altertum war die dienende Klasse durchgehends der härtesten Sklaverei verfallen. Nach der Ansicht der Griechen und Römer war der Sklave ein völlig rechtloser Mensch, der keinen andern Zweck hatte, als dem Nutzen seines Herrn zu dienen. Der Herr hatte ein unbeschränktes Eigentumsrecht über ihn und konnte nach Belieben über ihn verfügen. In diesem Zustande der Erniedrigung und des Elendes schmachtete zur Zeit des römischen Kaiserreiches wohl die Hälfte der gesamten Menschheit. Das Christentum hat diesem des Menschen unwürdigen Zustand ein Ende gemacht. Allerdings konnte eine Institution, die mit der ganzen Gesellschaftsordnung so eng verwachsen war, nicht mit einem Schlage beseitigt werden; doch die Verbreitung der christlichen Grundsätze, insbesondere die Lehre von der Würde und wesentlichen Gleichheit der Menschen, von der Erlösung aller Menschen durch den menschgewordenen Gottessohn, von der Zugehörigkeit aller zu der einen großen Gottesfamilie, von der Pflicht der Nächstenliebe mußte naturgemäß bewirken, daß die Sklaverei zuerst gemildert und dann allmählich ganz beseitigt wurde. Tatsächlich ist sie denn auch in dem Maße zurückgedrängt worden, als die christliche Kirche sich ausbreitete; und als sie im 15. Jahrhundert in den neuentdeckten Ländern wieder eingeführt wurde, haben die Päpste es nicht unterlassen, sie wiederholt aufs schärfste zu verurteilen.

Eine mildere Art der Sklaverei ist die Leibeigenschaft. Der Leibeigene war kein rechtloser Sklave; die wesentlichen Menschenrechte wurden ihm zugestanden. Dagegen war er für immer an den Dienst seines Herrn gebunden, erhielt von diesem keinen Lohn, sondern nur den Lebensunterhalt und war nur insoweit erwerbsfähig, als der Herr es gestattete. — Es fragt sich nun, wie diese genannten zwei Arten von Sklaverei vom Standpunkte des Naturrechts zu beurteilen sind.

Lehrsatz 68. Die Sklaverei ist gegen das Naturrecht, wenn sie dem Sklaven seine wesentlichen Menschenrechte vorenthält; sonst ist sie zwar durch das Naturrecht nicht gerade verboten, entspricht aber weniger der Würde des Menschen.

Wenn wir in unserem Satze behaupten, daß die Sklaverei unter Wahrung der wesentlichen Menschenrechte an und für sich gegen das Naturrecht nicht verstoße, so fassen wir nur das Verhältnis ins Auge, wie es in der Sklaverei als solcher zwischen dem Herrn und dem Sklaven besteht. Was von diesem abstrakten Verhältnis gilt, läßt sich nicht ohne weiteres auf jedes beliebige konkrete Sklavenverhältnis anwenden. Auch wenn die Sklaverei an und für sich nicht naturrechtswidrig ist, so kann sie doch in einem konkreten Falle ungerecht sein. Niemand ist durch seine Natur der Sklave eines andern. Folglich muß das Recht, von andern Menschen Sklavendienst zu fordern, auf einem

[1]) Vielleicht könnte es überflüssig erscheinen, heute noch über die Sklaverei zu handeln, wo sich die zivilisierte Menschheit anschickt, die letzten Spuren dieser Einrichtung zu beseitigen. Man darf aber nicht vergessen, daß auch unter unsern christlichen Vorfahren jahrhundertelang die Sklaverei bestanden hat. Wer nicht ungerecht über die Vergangenheit urteilen will, muß wissen, ob und wieweit eine Sklaverei naturrechtlich zulässig sein kann.

[2]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II [6] 455 ff.

besondern Grunde, d. h. auf einer Tatsache beruhen, die von der Menschennatur als solcher unabhängig ist. Dergleichen Tatsachen nennt man Titel der Sklaverei. Im einzelnen Falle wird also die Sklaverei nur dann von Ungerechtigkeit freizusprechen sein, wenn sie nicht nur die wesentlichen Menschenrechte des Sklaven respektiert, sondern auch einen gerechten Titel aufweisen kann. Daß es dergleichen Rechtstitel der (milderen) Sklaverei geben könne, läßt sich nicht bestreiten; wir werden diese unten in Kürze erwähnen.

Erster Teil: Die Sklaverei mit Vorenthaltung der wesentlichen Menschenrechte ist gegen das Naturrecht.

Beweis. — 1. Durch seine vernünftige Natur ist jeder Mensch Person; als solche hat er aber das wesentliche und unveräußerliche Recht, daß er als Person und nicht als bloße Sache angesehen und behandelt werde. Dieses natürliche, jedem Menschen vom Schöpfer verliehene Recht verletzt man aber offenbar, wenn man den Sklaven wie eine Sache behandelt, über die man nach Belieben verfügen kann.

2. Letzter Zweck des Menschen auf Erden ist der Dienst und die Verherrlichung Gottes; und die Erreichung dieses Zweckes ist des Menschen höchste Pflicht, von deren Erfüllung seine Glückseligkeit im Jenseits abhängt. Mit der Pflicht der Verherrlichung Gottes sind dem Menschen selbstverständlich auch alle Rechte gegeben, deren er zur Erfüllung dieser Pflicht bedarf. Diese von Gott gesetzte natürliche Rechtsordnung verletzt aber derjenige, der einen Menschen als rechtlos behandelt und ihn ausschließlich zu seinem eigenen Nutzen ausbeutet.

Zweiter Teil: Die Sklaverei als solche ist durch das Naturrecht nicht gerade verboten.

Beweis. — Die milde Sklaverei besteht darin, daß ein Mensch lebenslänglich für den Nutzen eines andern arbeiten muß, ohne jedoch in der Erfüllung seiner natürlichen Pflichten und in der Ausübung seiner wesentlichen Rechte von seiten seines Herrn in irgendeiner Weise gehindert zu werden. Wenn bei dieser Art von Knechtschaft der Sklave seine ganze Arbeitskraft im Dienste und für den Nutzen des Herrn verwenden muß, so behält er doch im übrigen seine Freiheit. Auch bringt er dieses Opfer nicht umsonst. Als Gegenleistung übernimmt der Herr die Pflicht, seinem Sklaven den genügenden Lebensunterhalt zu gewähren und für ihn zu sorgen, wenn er krank oder arbeitsunfähig geworden ist; überdies hat er die natürliche Pflicht, den Sklaven mit Achtung und Liebe zu behandeln. In einem solchen Dienstverhältnis wird, den gerechten Titel vorausgesetzt, kein Recht verletzt; es läßt sich daher nicht behaupten, daß dieses Verhältnis durch das Naturrecht unter allen Umständen ausgeschlossen sei. Ja es wird sogar oft vorkommen, daß der Sklave unter einem gerechten und milden Herrn viel glücklicher ist als mancher Arbeiter, der sich seinen Brotherrn zwar nach Belieben wählen kann, aber nicht weiß, wo er Arbeit finden und sein tägliches Brot verdienen soll.

Dritter Teil: Die Sklaverei entspricht weniger der Würde des Menschen.

Beweis. — Dem vernünftigen, mit Freiheit begabten Menschen steht es offenbar wenig an, daß er seine Arbeitskraft und seine äußere Freiheit auf Lebenszeit für den materiellen Nutzen eines andern hingibt und als Entgelt nichts anderes erhält als den notwendigen Lebensunterhalt.

Ein solches dauerndes Abhängigkeitsverhältnis zieht auch leicht manche sittlichen Schäden für den Herrn sowohl als für den Sklaven nach sich. Der Sklave wird leicht das Bewußtsein seiner persönlichen Würde verlieren und sklavische Gesinnung annehmen, während der Herr naturgemäß versucht ist, den Sklaven als ein Wesen niederer Art zu betrachten und ihn mit Stolz, Härte und Grausamkeit zu behandeln. So wird die milde Sklaverei nur zu leicht in

eine harte und ungerechte ausarten, besonders wenn sie schon zu einer dauernden Institution geworden ist.

Anmerkung. — Als gerechte Titel der Sklaverei konnten gelten: 1. Die freiwillige Verknechtung, durch die ein Freigeborner seine Arbeitskraft einem andern lebenslänglich zu allen erlaubten Dienstleistungen überließ unter der Bedingung, daß dieser lebenslänglich für seinen Unterhalt sorge. — Die gerichtliche Verurteilung. Daß dieser Titel ein gerechter ist, läßt sich leicht einsehen. Wenn der Richter befugt war, einen Verbrecher zum Tode oder zu lebenslänglicher Zwangsarbeit zu verurteilen, so mußte er auch das Recht haben, die geringere Strafe lebenslänglicher Knechtschaft über ihn zu verhängen. — 3. Verschuldung. Diese kann nur so lange als rechtmäßiger Titel gelten, bis der Schuldner durch seine Arbeit die Schuld abgetragen hat. — 4. Kriegsgefangenschaft. Als gerecht kann dieser Titel nur dann angesehen werden, wenn der Sieger zur Sklaverei nur die verurteilt, die er im Kriege rechtlich hätte töten dürfen. — 5. Kauf und Verkauf. Wer das lebenslängliche Nutznießungsrecht an der Arbeitskraft eines andern hat, kann dieses Recht veräußern und durch Kauf oder Schenkung oder Vererbung auf einen Dritten übertragen, wobei natürlich vorausgesetzt wird, daß alle wesentlichen und rechtmäßig erworbenen Rechte des Sklaven (z. B. in bezug auf Frau und Kinder) gewahrt bleiben. — Alle diese Titel rechtfertigten an und für sich nur die Sklaverei als persönlichen Zustand. Ob und auf welche Gründe hin die Geburt in der Sklaverei als rechtmäßiger Titel gelten konnte, darüber sind die Ansichten geteilt.[1]) — Heute sind selbstverständlich alle diese Titel der Sklaverei durch Gesetz oder Verfassung in den meisten Ländern mit Recht definitiv beseitigt.

Zweite Abhandlung.

Vom Staate.

Wir haben oben (S. 178) zwei Arten von natürlicher Gesellschaft unterschieden, Familie und Staat. Die Familie entsteht durch Vereinigung mehrerer Individuen; durch Vereinigung vieler Familien entsteht die bürgerliche Gesellschaft oder der Staat. Als natürliche, d. h. von der Natur geforderte Gesellschaft ist der Staat ein von der Familie wesentlich verschiedenes moralisches Ganze, ein neues Rechtssubjekt, das sowohl seinen Gliedern als andern Staaten gegenüber Rechte und Pflichten hat.

Um die Natur des Staates kennenzulernen, werden wir ihn nach seinen äußeren und inneren Ursachen betrachten. Die äußeren Ursachen sind die bewirkende und die Zweckursache, die inneren die Material- und die Formalursache. Materialursache (Materie) des Staates sind die Bestandteile, aus denen der Staat zusammengesetzt ist; Formalursache (Form) ist die Art und Weise, wie die Bestandteile zu einem Ganzen vereinigt und auf die Erreichung des Staatszweckes hingeordnet sind. Die Formalursache des Staates ist eigentlich das Band der legalen Gerechtigkeit, d. h. die den Gliedern des Staates auferlegte Pflicht, für die Erreichung des gemeinsamen Zweckes tätig zu sein. Weil aber die nähere Bestimmung dieser Pflicht der Autorität oder Staatsgewalt zufällt, so können wir diese als die Formalursache des Staates bezeichnen.

Der Staat wird allgemein aufgefaßt als ein aus vielen Familien bestehendes selbständiges Gemeinwesen, das unter Lei-

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[6] 466 ff.

tung einer höchsten Autorität das gemeinsame Wohl anstrebt. Genauer kann man ihn definieren als eine natürliche, vollkommene Gesellschaft. Was eine natürliche und eine vollkommene Gesellschaft sei, wurde schon erklärt. Die folgenden Ausführungen werden die Richtigkeit dieser Begriffsbestimmung dartun. — Aus dem, was oben über die Natur des Staates gesagt wurde, ergibt sich die Einteilung dieser Abhandlung: wir handeln 1. von der bewirkenden Ursache (vom Ursprung) des Staates; 2. vom Zweck; 3. von den Bestandteilen; 4. von der Autorität oder Staatsgewalt.

Erster Abschnitt.

Ursprung des Staates.[1]

Die Tatsache, daß die Menschen jederzeit in öffentlichen Gemeinwesen zusammenlebten, berechtigt von vornherein zu der Annahme, daß die Staatenbildung in der Eigenart der menschlichen Natur begründet ist und folglich in der Absicht des Schöpfers liegt. Wir werden daher untersuchen, welchen Anteil Gott und welchen Anteil der Mensch an der Gründung des Staates hat.

Erstes Kapitel.

Der Anteil Gottes an der Staatenbildung.

§ 1. Naturnotwendigkeit des Staates.

Trotz der eben erwähnten Tatsache, daß die Menschen sich immer und überall nicht bloß zu Familien, sondern darüber hinaus zu größeren selbständigen Gemeinwesen zusammenschließen und sich nicht ohne große Opfer an ihrer persönlichen Freiheit einer öffentlichen Autorität unterwerfen, behaupten doch Hobbes, Rousseau u. a., die Staatenbildung beruhe auf freier Übereinkunft der Menschen.

Nach Hobbes waren die Menschen ursprünglich und von Natur aus antisozial. Jeder hatte ein unbeschränktes Recht auf alles und suchte es in extrem-egoistischer Weise für sein persönliches Wohlergehen nutzbar zu machen. Die Folge davon war ein Kampf aller gegen alle, der auf die Dauer die gänzliche Vernichtung des Menschengeschlechtes herbeiführen mußte. Der Erhaltungstrieb veranlaßte daher die Menschen, durch Gründung von staatlichen Gesellschaften und Unterwerfung unter eine öffentliche Autorität diesem unheilvollen Kampfe ein Ende zu machen. In ähnlicher Weise erklärt Rousseau den Ursprung des Staates; nur hatten nach ihm die Menschen im vorsozialen Zustande nicht bloß die ungebundenste Freiheit, sondern führten auch ein überaus glückliches, fast paradiesisches Leben, dem sie dann freiwillig entsagten. Durch einen freien Vertrag kamen sie überein, ein soziales Leben zu führen und Gemeinwesen zu gründen. — Diesen Theorien gegenüber werden wir zeigen, daß die Natur es ist, welche die Menschen unwiderstehlich zur Staatenbildung treibt. Daraus ergibt sich dann von selbst, daß der Staat als solcher nicht auf menschlicher Willkür beruht und daß die Annahme eines vorsozialen Zustandes der Menschheit keine Berechtigung hat.

Lehrsatz 69. Der Staat als solcher ist eine von der menschlichen Natur geforderte, mithin vom Urheber der Natur gewollte Institution.

Dieser Satz gilt nicht von den verschiedenen konkreten Formen, die ein einzelner Staat hat oder haben kann, sondern vom Staate als solchem oder von dem, was allen Staaten gemeinsam ist. Wenn wir sodann die staatliche Organisation als eine Forderung der menschlichen Natur

[1]) Vgl. Meyer, Inst. iur. nat. II, n. 415 ff.; Cathrein, Moralphilos. II[5] 402 ff.; Schiffini, Disp. phil. mor. II, n. 416 ff.; Ferd. Walter, Naturrecht und Politik[2] (1871), Nr. 43 ff.; G. v. Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, 1906.

bezeichnen, so behaupten wir damit keineswegs, daß jeder einzelne Mensch durch das natürliche Sittengesetz verpflichtet sei, Staatsbürger zu sein. Wie die Naturnotwendigkeit der Ehe nicht jeden einzelnen zur Eingehung der Ehe verpflichtet, so legt die Naturnotwendigkeit des Staates nicht jedem einzelnen die Pflicht auf, Glied eines Staates zu sein. Eine Verpflichtung, sich einem staatlichen Organismus anzugliedern, besteht für den einzelnen nur unter der Bedingung, daß er infolge von persönlichen oder Familienverhältnissen verpflichtet ist, mit einer größeren Anzahl von Familien zusammenzuleben.

Erster Beweis. — Für die Naturnotwendigkeit des Staates bürgt schon die geschichtliche Tatsache, daß die Menschen von den ältesten Zeiten an überall staatlich organisiert waren. Zwar sehen wir, daß im Laufe der Jahrtausende manche Staaten ihre Regierungsform wechseln, sehen Staaten verschwinden und an ihrer Stelle andere entstehen; aber das, was dem Staate wesentlich ist, die staatliche Organisation, verschwindet nicht, sondern bleibt bestehen trotz der großen Verschiedenheit der menschlichen Sitten und Neigungen, trotz aller Umwälzungen auf politischem, religiösem und wirtschaftlichem Gebiete, trotz aller Versuche, an die Stelle der Ordnung die Anarchie zu setzen, und zwar bleibt sie als etwas, das von allen in seinem Wesen als berechtigt anerkannt wird; und je mehr die Menschen in der Kultur voranschreiten, desto vollkommener und allseitiger wird die politische Organisation. Eine Einrichtung von solcher Dauer und so allgemeiner Verbreitung läßt sich nur aus der immer und überall sich gleichbleibenden menschlichen Natur erklären und berechtigt zu dem Schlusse, daß die Neigung zur Staatenbildung unzerstörbar in die menschliche Natur hineingelegt ist.

Zweiter Beweis. — Einen weiteren Beleg für die Naturnotwendigkeit des Staates finden wir, wenn wir uns über den Grund der eben erwähnten natürlichen Neigung des Menschen zur Staatenbildung Rechenschaft geben. Dieser Grund ist kein anderer als die allseitige Hilfsbedürftigkeit und unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit des Menschen. Der Gesellschaftstrieb ist für den Menschen in Anbetracht seiner Bedürfnisse und Fähigkeiten eine wahre psychologische Notwendigkeit. Er äußert sich zunächst in der natürlichen Neigung zum Familienleben. Da aber die Familie bei der Beschränktheit ihrer Mittel den Bedürfnissen des Menschen nicht allseitig abzuhelfen und seine Fähigkeiten nicht zur vollen Entwicklung zu bringen vermag, so kann der Gesellschaftstrieb in der Familie nicht zur Ruhe gelangen, er muß zu größeren gesellschaftlichen Verbindungen treiben, bis er schließlich zur Staatenbildung führt. Daß nun die natürliche Hilfsbedürftigkeit und Entwicklungsfähigkeit des Menschen wirklich der Grund seines Triebes zur Staatenbildung sind, muß zugegeben werden, wenn sich nachweisen läßt, daß diese mit natürlicher Notwendigkeit zu dem hintreiben, was das Wesen des Staates ausmacht, nämlich zur Vereinigung der Familien und zur öffentlichen Autorität.

1. Naturnotwendigkeit des Zusammenschlusses der Familien. — 1) Schon die natürliche Liebe, die verwandte Familien miteinander verbindet, wird deren örtliches Zusammenleben veranlassen, wenn nicht besondere Hindernisse vorhanden sind. Noch mächtiger treibt zur Vereinigung der Familien das Bedürfnis des Schutzes gegen die vielfachen Gefahren, die von seiten der Tierwelt und der Elemente oder von seiten fremder Menschen drohen und denen die Familien einzeln genommen nicht gewachsen sind.

2) Dazu kommt, daß die einzelne Familie kaum den allernotwendigsten Bedürfnissen durch sich selbst genügen kann; sogar in der anspruchslosesten Haushaltung macht sich eine Menge von Bedürfnissen geltend, deren Abhilfe vielerlei Kenntnisse und Fertigkeiten voraussetzt. Daher wiederum das

naturgemäße Bestreben zum Zusammenschluß einer größeren Anzahl von Familien, die sich dann in die Arbeit teilen und ihre Erzeugnisse gegenseitig austauschen können.

3) Noch viel weniger vermag die einzelne Familie die geistigen Bedürfnisse ihrer Glieder zu befriedigen. Wenn das Menschengeschlecht aus Familien bestände, deren jede auf sich selbst angewiesen wäre, so würden die Menschen nicht über die allerniedrigste Bildungsstufe hinauskommen. Denn der Fortschritt in Kunst und Wissenschaft, auf praktischem wie theoretischem Gebiete ist die Frucht des Zusammenwirkens vieler, wie es nur in größeren Gemeinwesen möglich ist.

Die aufgezählten Momente stellen nicht nur in ihrer Gesamtheit, sondern auch einzeln genommen eine moralische Notwendigkeit dar, die nicht ohne Einfluß auf die gemeinsame Menschennatur bleiben und ihren Zweck nicht allgemein verfehlen kann.

2. Naturnotwendigkeit der öffentlichen Autorität. — Mit der dauernden Vereinigung vieler Familien ist auch die Notwendigkeit einer öffentlichen Autorität gegeben; mithin ist auch diese von der Natur selbst gefordert. Denn: 1) Der Zweck des Zusammenlebens vieler Familien ist, wie wir soben gesehen, die allgemeine Sicherheit, gegenseitige Hilfeleistung, kurz die Förderung des Gemeinwohles. Dieser Zweck läßt sich aber nicht erreichen, wenigstens nicht in geordneter Weise, ohne den einheitlichen Gebrauch der zweckentsprechenden Mittel; dieser ist wiederum unmöglich ohne eine konkrete Autorität, welche die Befugnis hat, zu bestimmen, was die einzelnen für das Gemeinwohl zu leisten haben. Denn wo viele Menschen ein gemeinsames Ziel anstreben, gehen die Urteile auch bei gutem Willen auseinander, sobald es darauf ankommt, zu bestimmen, was zur Erreichung des Zweckes notwendig oder nützlich ist. Es muß daher eine Gewalt geben, die berechtigt ist, verpflichtende Normen für die Mitarbeit der einzelnen aufzustellen.

2) Sodann finden sich in einer größeren, dauernd vereinigten Menge immer manche, die gegen ihre bessere Einsicht das für das allgemeine Wohl Notwendige vernachlässigen, ihre Privatinteressen zum Nachteil der andern zu fördern suchen, andere im ruhigen Besitze ihrer Rechte stören und nur durch Strafen in den Schranken der Ordnung zu halten sind. Es bedarf also einer Autorität, der die Strafgewalt zusteht. Denn wäre es jedem einzelnen gestattet, die Rechtsverletzer und Ruhestörer zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen, so müßte die Verwirrung nur noch größer werden.

3) Selbst unter den Gutgesinnten können Meinungsverschiedenheiten in bezug auf das Mein und Dein, auf Erbschaften, auf eingegangene Verträge usw. nicht ausbleiben. Es bedarf daher einer richterlichen Gewalt, die vorkommende Streitigkeiten autoritativ und endgültig zu schlichten befugt ist.

Anmerkung. — Die Naturnotwendigkeit des Staates überhaupt schließt keineswegs die Freiheit jener menschlichen Tätigkeiten aus, durch welche die konkreten Staaten gegründet werden. Auch da, wo die Menschen unter dem Einfluß eines natürlichen Triebes handeln, der seinen Zweck nicht verfehlen kann, werden sie zwar im allgemeinen eine ständige und gleichförmige Handlungsweise einhalten, ohne jedoch zu ihren einzelnen Tätigkeiten genötigt zu sein. So ist auch die Ehe eine naturnotwendige Einrichtung, und doch werden die einzelnen Ehen nicht unter dem Drucke der Notwendigkeit geschlossen.

§ 2. Der unmittelbar göttliche Ursprung der Staatsgewalt. [1])

Unter Staatsgewalt verstehen wir die Gesamtheit jener Befugnisse, die notwendig sind, damit ein öffentliches Gemeinwesen seinen Zweck erreiche. Man

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[6] 487 ff.

darf sich diese Befugnisse nicht als etwas zufällig und bloß äußerlich Geeintes denken; sie sind vielmehr innerlich und organisch miteinander verbunden und machen zusammen eine Befugnis und eine Gewalt aus. Wir fassen hier die Staatsgewalt nur als solche ins Auge, nicht ihren Träger; dieser kann eine einzelne Person oder eine Mehrheit von Personen sein, während die Staatsgewalt in jedem Staate immer nur eine ist.

Unsere bisherigen Untersuchungen über den Ursprung des Staates haben gezeigt, daß die Staatsgewalt als solche nicht von der Willkür der Menschen abhängt, sondern eine in der menschlichen Natur begründete notwendige Einrichtung ist und deshalb vorhanden sein muß, wo immer die Bedingungen gegeben sind, unter denen sie notwendig ist. Damit ist natürlich auch gesagt, daß die Staatsgewalt irgendwo ihren Ursprung haben muß; aber es ist noch nicht, wenigstens nicht ausdrücklich entschieden, welches ihre Quelle ist, ob sie von den Menschen oder von Gott verliehen wird, und noch weniger, ob sie unmittelbar göttlichen Ursprungs ist. Dies wollen wir im folgenden untersuchen.

Nach Rousseau ist der Volkswille die einzige Quelle der Staatsgewalt. Diese Ansicht begründet er also: Von Natur aus hat kein Mensch Autorität über einen andern, Freiheit und Gleichberechtigung sind vielmehr wesentliche Privilegien aller Menschen. Deshalb muß die politische Autorität in der Weise zustande kommen, daß dabei die Freiheit der einzelnen gewahrt bleibt. Das kann aber nur durch einen Vertrag geschehen, durch den der einzelne alle seine Rechte rückhaltlos an alle übrigen hingibt und von diesen die gleichen Rechte erhält. So entsteht ein moralischer Gesamtkörper, der als solcher einen eigenen Willen, den Allgemeinwillen, hat. Dieser ist unteilbar und notwendig auf das Gemeinwohl gerichtet und hat als unveräußerliches und unübertragbares Attribut die Souveränität. Die gesetzgebende Gewalt kommt dem ganzen Volke zu; nur die Exekutivgewalt muß einen besondern Träger haben, der aber bloß ein Angestellter des Volkes ist und jederzeit abgesetzt werden kann. Rousseau bezeichnet dann noch ausdrücklich den Vertrag, durch den die Menschen aus dem vorsozialen Zustande in den sozialen Zustand übergehen, als die Quelle aller Rechte und Pflichten, da die Menschheit im Naturzustande nicht durch Pflichten, sondern nur durch die Begierde geleitet worden sei.

Lehrsatz 70. Die Vertragstheorie, durch die Rousseau die Staatsgewalt erklärt, beruht auf falschen Voraussetzungen und ist in sich selbst widerspruchsvoll.

Es ist nicht unsere Absicht, alle Irrtümer und Widersprüche der Rousseauschen Theorie namhaft zu machen; wir greifen nur die hervorstechendsten heraus.

Erster Teil: Falsche Voraussetzungen.

Beweis. — 1. Rousseau geht von der richtigen Voraussetzung aus, daß der Mensch wesentlich frei sei, verwechselt aber die physische Freiheit mit der moralischen. Die physische Freiheit ist die dem Menschen wesentliche Wahlfreiheit, die mit der moralischen Unfreiheit oder Verpflichtung sehr wohl vereinbar ist. Wäre der Mensch auch moralisch frei, so wäre er an kein Gesetz gebunden und hätte keine Pflichten zu erfüllen; sein Dürfen ginge gerade so weit wie sein Wollen und Können. Desgleichen verwechselt Rousseau die spezifische und die individuelle Gleichheit der Menschen. Die spezifische Gleichheit der Menschen besteht darin, daß alle dieselbe menschliche Natur und deshalb dieselben wesentlichen Menschenrechte haben. Diese Gleichheit leugnen wir nicht. Als Individuen dagegen sind die Menschen sehr verschieden und haben keineswegs dieselben Rechte. Oder hat etwa der Sohn dieselben Rechte wie der Vater?

2. Nach Rousseau ist der Vertrag, durch den der Staat gegründet wird, die einzige Quelle aller Verpflichtung. Das ist aber unmöglich; denn niemand

kann sich zu etwas verpflichten, wenn es keine natürliche Rechtspflicht gibt, die eingegangenen Verträge zu halten.

3. Die politische Autorität ist nach Rousseau nichts als die Summe der Einzelwillen. Das ist unrichtig. Der Staat ist nicht bloß ein Aggregat, eine Menschenmenge, sondern ein organisches, moralisches Ganze mit eigenem Zwecke und eigener Tätigkeit. Deshalb hat er auch nach allgemeiner Überzeugung Rechte, die den einzelnen Menschen nicht zukommen. Wir erinnern nur an das Recht, die Todesstrafe zu verhängen und den Krieg zu erklären.

Zweiter Teil: Widersprüche.

Beweis. — 1. Nach Rousseau muß der Vertrag, durch den sich die Menschen zu einem Staate vereinigen, derart sein, daß die Freiheit der einzelnen und die Gleichheit aller gewahrt bleiben. Das soll nun dadurch erreicht werden, daß der einzelne, indem er sich und seine Rechte an die Gesamtheit hingibt, von dieser das gleiche zurückerhält. In Wahrheit besteht das Gegengeschenk der Gesamtheit an den einzelnen nur darin, daß er bei öffentlichen Beratungen stimmberechtigt ist. Und wie, wenn er überstimmt und vielleicht selbst durch Stimmenmehrheit zum Tode verurteilt wird? Hat er dann die hingegebenen Rechte zurückerhalten?

2. Die souveräne Gewalt ist nach Rousseau unveräußerlich und unübertragbar. Dieser Satz wird schon durch die Tatsache widerlegt, daß die höchste Gewalt zu allen Zeiten in der Hand eines einzelnen oder einiger weniger war. Außerdem enthält er Widersprechendes. Denn wenn der Staat, wie Rousseau behauptet, das Mittel zur Erhaltung der Freiheit sein soll: wie kann er es dann den einzelnen unmöglich machen, ihre Freiheit durch Übertragung ihrer Rechte auf einen andern zu betätigen?

3. Da alle Menschen wesentlich frei sind, so dürfen wir fragen: wer verpflichtet denn die heute lebenden Menschen, den von ihren Vorfahren abgeschlossenen Staatsvertrag anzuerkennen und sich der öffentlichen Gewalt zu unterwerfen? Sie haben dasselbe Recht, den Vertrag aufzulösen, das die Vorfahren hatten, ihn zu schließen.

Man kann nicht entgegnen, die Geltung der Verträge sei für das Wohl der menschlichen Gesellschaft notwendig; denn damit würde man zugeben, daß der Vertrag nicht die einzige und letzte Grundlage der Gesellschaft ist. Man sagt vielleicht, die jetzt lebenden Menschen werden durch den souveränen Volkswillen verpflichtet, an dem Staatsvertrage festzuhalten. Aber was ist denn dieser souveräne Volkswille? Das weibliche Geschlecht ist bisher in den meisten Ländern nicht zum souveränen Volke gerechnet worden. Auch die Kinder und Kranken müssen ausgeschieden werden, ferner die Verbrecher und Irrsinnigen. Was bleibt da noch übrig? Ein geringer Bruchteil des Volkes. Aber auch diese wenigen politisch Berechtigten sind nicht alle derselben Meinung, vielleicht sogar in mehrere Parteien gespalten, so daß die relative Mehrheit, die entscheidet, nur die absolute Minderheit aller Stimmberechtigten ausmacht. Woher nimmt nun diese Minderheit das Recht, die Mehrheit zur Einhaltung des Staatsvertrages zu verpflichten? — Kommen wir jetzt zum wahren Ursprung der Staatsgewalt.

Lehrsatz 71. Die Staatsgewalt wird unmittelbar von Gott verliehen.

Der Rousseauschen Theorie gegenüber behaupten wir, daß die Staatsgewalt, wie auch immer im einzelnen Falle der Staatskörper entsteht, ohne Dazwischenkunft eines menschlichen Willens von Gott verliehen wird, mithin unmittelbar göttlichen Ursprungs ist. Die unmittelbare Übertragung der Staatsgewalt durch Gott vollzieht sich nicht in

der Weise, daß Gott den zum Zwecke des Gemeinwohls dauernd vereinigten Familien oder einer sonst irgendwie bestimmten Persönlichkeit durch einen positiven Übertragungsakt oder durch eine besondere Offenbarung die öffentliche Gewalt verleiht, sie wird vielmehr in Kraft des natürlichen Sittengesetzes vollzogen, das ein für allemal bestimmt, daß da, wo die Bedingungen des Staates gegeben sind, auch die Staatsgewalt vorhanden sei. Sobald daher die zur Konstituierung eines Staates erforderlichen Bedingungen von seiten der Menschen erfüllt sind, ist auch die Staatsgewalt ohne weitere Dazwischenkunft des menschlichen Willens da; und weil das Naturgesetz der Ausdruck des göttlichen Willens ist, sind wir berechtigt, zu sagen, die Staatsgewalt werde unmittelbar von Gott verliehen oder sei unmittelbar göttlichen Ursprungs.

Beweis. — 1. Was für eine von der Natur geforderte Einrichtung unbedingt notwendig ist, das hängt nicht von der Übereinkunft und dem Willen der Menschen ab, sondern ist kraft des Naturgesetzes gegeben, d. h. kraft göttlichen Willens, der sich im Naturgesetze offenbart. Nun ist aber, wie wir vorher gesehen, der Staat als solcher eine Forderung der menschlichen Natur; anderseits ist die Staatsgewalt ein wesentliches, unbedingt notwendiges Element des Staates. Folglich ist die Staatsgewalt naturrechtlichen Ursprungs, d. h. sie wird unmittelbar von Gott verliehen. — Wie in der Familie die elterliche Gewalt mit dem Dasein der Kinder nach göttlicher Bestimmung, unabhängig von jedem menschlichen Willen, vorhanden ist, so ist auch die Staatsgewalt nach göttlichem Gesetze und Willen vorhanden, sobald eine größere Anzahl von Familien zum Zwecke des gemeinsamen Wohles dauernd vereinigt ist.

2. Zu den Befugnissen der Staatsgewalt gehört u. a. das Recht, den Krieg zu erklären und die Todesstrafe zu verhängen. Diese Befugnisse sind bei allen Völkern der Staatsgewalt zuerkannt und von ihr beansprucht und praktisch ausgeübt worden. Es sind das aber Rechte, die weder den einzelnen Menschen noch den Familienhäuptern zukommen, mithin von diesen auch nicht auf die Staatsgewalt übertragen werden können. Folglich werden sie unmittelbar von Gott verliehen.

Folgerung. — Nur Gott, der Schöpfer und höchste Herr, hat an und für sich das Recht, die menschliche Gesellschaft durch Auferlegung von Pflichten zu ihrem Ziele hinzuordnen. Wenn also ein Mensch die höchste Gewalt in einem Staate besitzt, so ist er der Teilnahme an einem göttlichen Amte gewürdigt; er muß sich daher als den Bevollmächtigten Gottes betrachten und ist nicht nur als Privatperson, sondern auch als Träger der öffentlichen Autorität dem Gesetze Gottes unterworfen. Er muß sich ferner als den obersten Diener der Gesamtheit ansehen, da ihm seine Gewalt nicht zu seinem Privatwohl, sondern zum Wohl der Untergebenen verliehen wurde und er einst über deren Verwaltung Gott strenge Rechenschaft wird ablegen müssen.

Zweites Kapitel.

Der Anteil des Menschen an der Staatenbildung.

Obschon der Staat im allgemeinen eine naturnotwendige, also vom Urheber der Natur gewollte Einrichtung ist, so hängt doch die Existenz eines konkreten Staates von gewissen Tatsachen ab, die durch die freie Tätigkeit der Menschen herbeigeführt werden. Welches sind diese Tatsachen? Bevor wir diese Frage beantworten, erinnern wir daran, daß der Staat einen materiellen und einen formellen Bestandteil hat. Der materielle Bestandteil ist die örtlich vereinigte Menge von Familien, der formelle ist die moralische Einheit dieser Familien. Diese Einheit entsteht durch das gemeinsame Band von Rechten und Pflichten in bezug auf das Gemeinwohl und die damit gegebene öffentliche Autorität, die befugt ist, das zum Gemeinwohl Notwendige allen

vorzuschreiben. Die oben gestellte Frage löst sich demnach in folgende zwei Fragen auf: 1. Durch welche Tatsachen wurde die örtliche Vereinigung vieler Familien zum Zwecke des gemeinsamen Wohles bewirkt? 2. Auf welche Tatsachen hin entstand das Band der legalen Gerechtigkeit, das alle diese Familien zu einem moralischen Ganzen verbindet und der öffentlichen Gewalt unterordnet?

Da die erste Frage eine geschichtliche ist, so werden wir sie nur streifen. In der Voraussetzung, daß das Menschengeschlecht von einem Elternpaar abstammt, scheint für die erste Staatenbildung kaum eine andere Möglichkeit gegeben als die, daß die erste Familie sich allmählich zu einer patriarchalischen oder Großfamilie erweiterte und im Laufe der Zeit zu einem Stamme organisch ausbildete, der auf einem mäßig großen Territorium beisammenwohnte. Später wird ein Teil des Stammes ausgewandert sein, eine neue Niederlassung gegründet und sich zu einem größeren Gemeinwesen erweitert haben. Auch die allmähliche Ansiedlung vieler Familien an demselben Orte konnte zur Staatenbildung führen. Endlich mag auch durch Unterjochung oder Gefangennahme die örtliche Vereinigung in manchen Fällen zustande gekommen sein.

Die zweite Frage: auf welche Tatsachen hin die öffentliche Gewalt verliehen werde, ist eine philosophische Frage und fordert hier eine eingehende Erörterung. Wir wissen bereits, daß die Staatsgewalt unmittelbar von Gott verliehen wird. Die menschliche Tätigkeit kann demnach zu ihr nicht im Verhältnis einer eigentlichen Ursache stehen, sondern nur insofern zu ihrer Verwirklichung beitragen, als sie die Tatsachen schafft, auf Grund deren die Staatsgewalt durch die Natur gefordert wird und infolge einer allgemeinen göttlichen Anordnung wirklich entsteht. Wir sagen „entsteht"; denn es handelt sich nicht um die Übertragung der bereits vorhandenen Staatsgewalt von einer Person auf eine andere, sondern um den Ursprung dieser Gewalt bei Gründung eines Staates. Welcher Art also die vom menschlichen Willen abhängigen Tatsachen auch sein mögen, zum Entstehen der Staatsgewalt können sie nur indirekt beitragen, mithin nur die Bedingung sein, an die Gott ihre Verleihung geknüpft hat. Die Menschen können nur dadurch zum Entstehen der Staatsgewalt mitwirken, daß sie durch dauernde örtliche Vereinigung der erforderlichen Anzahl von Familien das materielle Element des Staates, den Staatskörper, schaffen, der für die Aufnahme des formellen Elementes, der Staatsgewalt, vollständig disponiert ist und diese naturgemäß postuliert. Weiter geht der menschliche Einfluß auf das Entstehen der Staatsgewalt nicht. Wenn man dagegen fragt, ob die Menschen in einem ursächlichen Verhältnis zum Entstehen des Staates stehen, so kann man mit Recht sagen, daß sie dessen Ursache seien, natürlich nicht die adäquate, auch nicht die letzte und allgemeine, aber doch die nächste und unmittelbare Ursache in demselben Sinne, wie z. B. die Eltern die Ursache des Kindes sind. Denn obschon auch die Eltern die substantielle Form, die Seele des Kindes, in keiner Weise hervorbringen, so sind sie doch die bewirkende Ursache des Leibes und dadurch die moralische Ursache, daß Gott die Seele erschafft und mit dem Leibe zu einem menschlichen Naturwesen vereinigt.

§ 1. Verschiedene Ansichten.

1. Karl Ludwig von Haller (1768—1854)[1] ist der Meinung, es sei ein unzerstörbares Naturgesetz, daß in den verschiedenen gesellschaftlichen Beziehungen der Mächtigere, Reichere, Begabtere über den Schwächern herrsche;

[1] Restauration der Staatswissenschaft I² 353—473.

und zwar auch abgesehen von jedem ungerechten Mißbrauch der Macht. Steigen wir in diesen Verhältnissen der Über- und Unterordnung von unten hinauf, so kommen wir zu einem Manne, der über andere herrscht und keinem Höhern untersteht. Dieser mächtige Mann ist der Fürst oder König. Derselbe unterscheidet sich von anderen Grundherren oder mächtigen Leuten nur dadurch, daß er keinen Höhern und Mächtigern über sich anerkennt. Der Staat ist nur eine Ansammlung von Privatverhältnissen, in der sich ein solcher unabhängiger Mann findet. Von einem eigenen Staatszweck kann keine Rede sein. Man bezeichnet daher diese Ansicht als die rein privatrechtliche Auffassung des Staates.

Auch Alfred Fouillée[1]) sieht in der Staatsgewalt nur ein Agglomerat privatrechtlicher, auf Grund von Verträgen entstandener Beziehungen, durch die zusammenwohnende Familien je länger je enger untereinander verbunden werden. Dementsprechend ist der Staat eine durch viele privatrechtliche Beziehungen verbundene und dabei unabhängige, d. h. keiner höheren Autorität unterworfene Menge von Familien.

2. Pufendorf[2]) sucht die Frage nach dem Zustandekommen des Staates mit Hilfe eines Vertrages zu lösen, und zwar in folgender Weise. Da die Menschen von Natur frei sind, schließt zuerst jeder einzelne mit allen übrigen, die sich zu einem Gemeinwesen vereinigen wollen, einen Einigungsvertrag. Dadurch entsteht eine das Gemeinwohl bezweckende Gesellschaft. Diese faßt nun einen Beschluß bezüglich der Regierungsform, die der geplante Staat erhalten soll, wobei Stimmenmehrheit entscheidet. Durch einen weiteren Vertrag verpflichtet sich der ebenfalls durch Stimmenmehrheit gewählte Leiter, die Sorge für das Gemeinwohl zu übernehmen, während die übrigen die Pflicht des Gehorsams auf sich nehmen. Das ist nach Pufendorf die gewöhnliche Entstehungsweise des Staates; unter Umständen könne jedoch ein einziger Vertrag genügen. Da der Mensch nur durch freiwillige Unterwerfung der politischen Autorität unterstehen kann, so bindet die aus dem Vertrage resultierende legale Rechtspflicht nur diejenigen, die an der Abschließung des Vertrages beteiligt waren; die übrigen auf demselben Territorium etwa ansässigen Familien stehen außerhalb des Staates, weil sie keine Rechtspflicht übernommen haben.

3. Suarez[3]) und andere Scholastiker sind ebenfalls der Ansicht, daß der Staat nur auf dem Vertragswege entstehen könne. Sie halten jedoch den Vertrag nicht für die bewirkende Ursache der Staatsgewalt, sondern für die Vertrag nicht für die bewirkende Ursache der Staatsgewalt, sondern für die notwendige Bedingung oder für die moralische Ursache dieser Gewalt. Die örtlich vereinigten Familien, so führt Suarez seine Ansicht aus, die einen Staat gründen wollen, müssen zuerst zu einem moralischen Ganzen, zu einer Körperschaft verbunden werden. Das kann nur durch gegenseitige (ausdrückliche oder stillschweigende) Übereinkunft geschehen, wonach die einzelnen die Pflicht auf sich nehmen, an der Förderung des Gemeinwohles zu arbeiten. Durch diese Übereinkunft ist die Menge der Familien zu einem politischen Körper geworden, und damit ist das Subjekt gegeben, aus dem auf Grund des Naturgesetzes und unabhängig vom menschlichen Willen die Staatsgewalt resultiert. Aus der Notwendigkeit des Vertrages für das Entstehen des Staatskörpers zieht Suarez den Schluß, daß die Gesamtheit der Staatsbürger als solche der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt sei. Zwar

[1]) Revue des Deux Mondes XXXII (1879) 759.
[2]) De iure nat. et gent. l. 7, c. 2, § 7 8.
[3]) Vgl. De legibus l. 3, c. 2, n. 3 4; c. 4, n. 2; Def. fidei l. 3. c. 2, n. 2 6 7.

könne die öffentliche Gewalt von der Gesamtheit auf einen einzelnen übertragen werden, und im allgemeinen müsse das sogar geschehen; wo immer jedoch ein Monarch die höchste Autorität rechtmäßig besitze, sei sie ihm unmittelbar oder mittelbar von der Gesamtheit übertragen worden.

4. Von der ebenerwähnten Vertragstheorie unterscheidet sich die Theorie der gegebenen Verhältnisse, die innerhalb der Scholastik manche Verteidiger hat, im wesentlichen nur dadurch, daß sie den Vertrag nicht als notwendige Bedingung für die Entstehung des Staates gelten läßt; sie betont die Möglichkeit, daß auf Grund von Tatsachen und Verhältnissen, die im einzelnen vom freien Willen der Menschen abhängen, eine einzelne Persönlichkeit der Träger der Staatsgewalt sein könne, ohne daß ein Vertrag als Ursache oder als Bedingung dazu beitrage. Sie leugnet nur, daß der Vertrag die einzig mögliche Entstehungsweise des Staates sei und daß jede nichtdemokratische Regierungsform nur unter Voraussetzung einer Übertragung der Staatsgewalt durch die Gesamtheit des Volkes Berechtigung habe.

In ihrem positiven Teile stellt sie die „gegebenen Verhältnisse" als eine vom Vertrage unabhängige Bestimmungsart des Trägers der Staatsgewalt hin. Die durch die gegebenen Verhältnisse bestimmte Persönlichkeit wäre demnach unmittelbar weder durch Gott noch durch Vertrag oder Wahl der Menschen zum Träger der öffentlichen Autorität bestimmt, sondern durch menschliches Recht, d. h. durch eine Reihe von Tatsachen, die in ihrer Gesamtheit bewirken, daß in einer Menge dauernd vereinigter Familien nur eine bestimmte Person die politische Gewalt innehaben kann.

§ 2. Prüfung der Ansichten.

I. Gegen die privatrechtliche Auffassung des Staates.

Lehrsatz 72. Durch Häufung privatrechtlicher Beziehungen zugunsten eines einzelnen läßt sich der Ursprung des Staates und der Staatsgewalt nicht erklären.

Beweis. — 1. Die Theorie, die Haller zur Erklärung des Ursprungs der Staatsgewalt aufstellt, ist im Grunde eine vollständige Leugnung des Staatsrechts. Denn dieses ist nicht eine bloße Summe von Privatrechten, sondern ein von allen Privatrechten wesentlich verschiedenes öffentliches Recht. Wenn jemand auch alle Rechte besäße, die er als Eigentümer, Ehegatte, Familienvater besitzen kann, und dabei vollkommen unabhängig von andern Menschen wäre, so hätte er dadurch noch keine Jurisdiktionsgewalt, kein Recht, die Todesstrafe zu verhängen oder Krieg zu erklären.

2. Indem Haller das öffentliche Recht dem Privatrechte wesentlich gleichstellt, hebt er den allgemein anerkannten Unterschied zwischen Obern und Herrn, zwischen Untertan und Diener auf; er leugnet die legale und austeilende Gerechtigkeit, die notwendig Gemeingüter und öffentlich-rechtliche Beziehungen voraussetzen; er entbindet den unabhängigen Herrn von der Pflicht, für das Wohl der Gesamtheit zu sorgen, und gestattet ihm, bei Ausübung seiner Befugnisse ausschließlich seinen Privatinteressen zu dienen.

II. Gegen die Vertragstheorie Pufendorfs.

Lehrsatz 73. Die Vertragstheorie Pufendorfs erklärt den Ursprung des Staates nicht.

Wir setzen voraus, daß Pufendorf den Gesellschaftsvertrag wenigstens im allgemeinen für notwendig hält; würde er dessen Notwendigkeit leugnen, so wäre er schon durch das widerlegt, was im vorigen Kapitel über die Naturnotwendigkeit des Staates gesagt wurde.

Erster Beweis. — Wäre der Vertrag die bewirkende Ursache des Staates und der Staatsgewalt, so müßten durch ihn nicht nur diejenigen, die ihn ab-

schließen, sondern auch deren Nachkommen für unbestimmte Zeiten verpflichtet sein. Diese Wirkung kann aber der Vertrag unmöglich haben. Denn die Nachkommen würden durch den Vertrag der Vorfahren gebunden, entweder weil diese den Vertrag für alle kommenden Geschlechter abgeschlossen, oder weil die Nachkommen durch stillschweigende Zustimmung ihm beigetreten sind. Beide Annahmen sind aber unhaltbar:

1. Die Gründer des Staates waren gar nicht befugt, durch ihren Vertrag auch die kommenden Geschlechter zu verpflichten. Sie haben ihn als Privatpersonen abgeschlossen, und wenn sie auch Familienhäupter waren, so konnten sie die Glieder ihrer Familie doch nur so lange zur Haltung des Vertrages verpflichten, als diese der väterlichen Jurisdiktion unterstanden.

2. Auch aus einer stillschweigenden Billigung und Zustimmung der Nachkommen läßt sich die dauernde Verpflichtung nicht erklären. Wer wird denn im Ernst behaupten, daß alle Nachkommen zu dem von den Vorfahren abgeschlossenen Vertrage ihre Zustimmung gegeben haben? Man könnte also mit Recht bezweifeln, ob der Staat überhaupt noch zu Recht bestehe. — Außerdem würde folgen, daß diejenigen, die ihre Zustimmung nicht gegeben haben, doch im Staate verbleiben und dessen Vorteile genießen könnten, ohne zur Förderung des Gemeinwohles verpflichtet zu sein.

Zweiter Beweis. — Der Vertrag legt seiner Natur nach eine Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit oder der Treue auf. Die Pflicht dagegen, welche die einzelnen Glieder des staatlichen Gemeinwesens gegen die Gesamtheit haben, ist eine Pflicht der legalen Gerechtigkeit. Diese kann von Privatpersonen nicht auferlegt werden, sondern setzt den Staat als bereits bestehend voraus und regelt das Verhältnis zwischen Untertanen und Obrigkeit.

Dritter Beweis. — Früher wurde bewiesen, daß Gott die Staatsgewalt unmittelbar verleiht. Als bewirkende Ursache der Staatsgewalt ist also der Vertrag mindestens überflüssig.

III. Gegen die Vertragstheorie mancher Scholastiker.

Lehrsatz 74. Es läßt sich nicht beweisen, daß der Staat nur auf dem Vertragswege entstehen könne und daß das Volk notwendig der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt sei.

Die Theorie, die wir jetzt prüfen, sieht im Vertrage nicht die bewirkende Ursache des Staates, sondern nur eine Bedingung, die aber unerläßlich ist, wenn die vereinigten Familien zu einem staatlichen Gemeinwesen werden sollen. Unter dem Vertrage, der als notwendig für die Staatenbildung erachtet wird, ist nicht irgendwelche Übereinstimmung zu verstehen, sondern eine Übereinstimmung im Sinne eines eigentlichen, wenn auch nur stillschweigenden Vertrages, der die Gründung des Staates zum Zwecke hat. Wir leugnen nun nicht, daß ein Staat auch auf dem Vertragswege zustande kommen könne, sondern nur, daß der Vertrag die einzig mögliche Entstehungsweise des Staates sei. Konsequent stellen wir auch in Abrede, daß die Staatsgewalt ursprünglich immer und überall der Gesamtheit verliehen werde und nur durch Übertragung von seiten des Volkes auch dem Monarchen rechtlich zukommen könne.

Erster Teil: Der Staat braucht nicht notwendig auf dem Vertragswege zu entstehen.

Beweis. — Als einziger Grund für die Notwendigkeit des Vertrages zur Gründung eines Staates läßt sich nur der vorbringen, daß ohne den Vertrag kein Träger der öffentlichen Gewalt vorhanden sei. Da nämlich kein einzelnes Glied ein Vorzugsrecht auf die Staatsgewalt beanspruchen könne, so müsse die

Gesamtheit als solche ihr ursprünglicher Träger sein; die Gesamtheit werde aber durch den Vertrag geschaffen. — Die Behauptung, kein einzelner besitze ein Vorzugsrecht auf die Staatsgewalt, ist nur dann richtig, wenn man die Menschen rein abstrakt nach ihrer Natur betrachtet; sie ist aber unrichtig, wenn man die Menschen nach ihrer Individualität und nach der Stellung abschätzt, die sie unter den vereinigten Familien einnehmen. Es ist sehr gut denkbar, daß unter vielen örtlich vereinigten und durch Verwandtschaft verbundenen Familien nur eine Persönlichkeit, nämlich der Stammvater, nicht nur geeignet war, die höchste Gewalt zu handhaben, sondern auch als deren Träger durch die Natur der Verhältnisse genügend bezeichnet war und kein anderer gegen seinen Willen die Herrschaft besitzen konnte. In diesem Falle mußten die übrigen, da unter den gegebenen Verhältnissen eine Staatsgewalt von der Natur gefordert ist, den Stammvater als das Staatsoberhaupt anerkennen, und es wäre überflüssig gewesen, durch den Vertrag eine Gesamtheit zu bilden, damit diese die politische Autorität zuerst in sich aufnehme und dann dem Stammvater übertrage.

Zweiter Teil: Das Volk ist nicht notwendig der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt.

Beweis. — 1. Ist ein Vertrag zur Staatengründung nicht notwendig, so liegt auch kein Grund mehr vor, daß das Volk der ursprüngliche Träger der Staatsgewalt sein müsse.

2. Wäre das Volk der ursprüngliche Inhaber der höchsten politischen Gewalt, so würde es wohl diese in den meisten Fällen für sich behalten und nicht an einen einzelnen abgetreten haben. Nun weiß aber die Geschichte der ältesten Zeiten nur von Monarchien zu berichten; Republiken kennt sie nicht.

3. Die Handhabung der Staatsgewalt ist nirgends schwieriger als da, wo sie in den Händen eines ganzen Volkes liegt. Sollte nun die schwierigste Regierungsform die ursprüngliche gewesen sein?

Anmerkung. — Manche wollen zwischen der Vertragstheorie mancher Scholastiker und derjenigen Rousseaus eine bedenkliche Ähnlichkeit finden und stehen nicht an, jene als die Vorläuferin der Rousseauschen Theorie hinzustellen. Wie ungerecht diese Beschuldigung ist, wird ein Vergleich zwischen beiden Theorien zeigen. Beide kommen in der Behauptung überein, der Staat entstehe durch einen Vertrag und das Volk sei der ursprüngliche Inhaber der öffentlichen Gewalt; in allem übrigen aber sind sie himmelweit voneinander verschieden:

1. Was zunächst den Vertrag angeht, so lehren die Scholastiker, der Mensch habe die natürliche Bestimmung für das Leben im Staate; damit geben sie zu, daß auch der einzelne Staat wenigstens indirekt eine naturrechtliche Einrichtung ist. Nach Rousseau dagegen war der Naturzustand der Menschen ein außergesellschaftlicher, der erst später willkürlich mit dem gesellschaftlichen vertauscht wurde; nach ihm ist also der Staat keine von der Natur geforderte, sondern eine künstlich geschaffene Einrichtung.

Rousseau hält den Gesellschaftsvertrag für die Quelle aller Pflichten und Rechte und aller Moralität. Wie sehr von dieser Ansicht die Lehre der Scholastiker über den Ursprung der Rechte und Pflichten abweicht, geht aus früher Gesagtem zur Genüge hervor.

2. Auch in bezug auf den Ursprung und die Übertragung der Staatsgewalt stehen die beiden Theorien in mehrfachem Gegensatze. Die Scholastiker lehren, die politische Gewalt komme unmittelbar von Gott; nach Rousseau verleiht sie einzig und allein das Volk.

Die Scholastiker behaupten, die politische Autorität sei nur in der Gesamtheit als solcher, in den einzelnen weder ganz noch teilweise; Rousseau dagegen sieht in ihr nur die Summe der Privatrechte der einzelnen.

Nach der Lehre jener Scholastiker kann die Gesamtheit die Staatsgewalt auf einen einzelnen übertragen und ist unter Umständen sogar dazu verpflichtet; Rousseau dagegen hält die souveräne Gewalt für unveräußerlich und unübertragbar. Des-

halb ist nach jenen die monarchische Regierungsform nicht weniger zulässig als die demokratische; nach diesem ist die Demokratie allein berechtigt.

Den Scholastikern gelten die Monarchen als wirkliche Inhaber der ihnen vom Volke übertragenen Gewalt; Rousseau kennt nur Mandatare des Volkes, die das Volk zur Rechenschaft ziehen und absetzen kann.

§ 3. Die Theorie der gegebenen Verhältnisse.[1])

Lehrsatz 75. Die ursprüngliche Bestimmung des Trägers der öffentlichen Gewalt kann auch in der Weise erfolgen, daß in dem Komplexe dauernd vereinigter Familien einer infolge seiner moralischen Überlegenheit und bevorzugten privatrechtlichen Stellung der einzig mögliche Träger ist.

Dieser Lehrsatz behauptet nicht, daß sich niemals und nirgends viele Familien in der Absicht, einen Staat zu gründen, geeinigt und einen Träger der öffentlichen Gewalt bestimmt haben; er will nur feststellen, daß diese Art der Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt nicht die einzig mögliche ist und daß neben ihr auch die Bestimmung durch „die gegebenen Verhältnisse" ihre Berechtigung hat. Tatsächlich dürfte die letztgenannte Art, zumal in den Zeiten der alten Patriarchen, die gewöhnliche gewesen sein. In der genannten Theorie ist weder direkt noch indirekt ein eigentlicher Vertrag notwendig für das Entstehen der Staatsgewalt und der Pflicht der legalen Gerechtigkeit; diese entsteht vielmehr unmittelbar auf Grund des Naturgesetzes. Der Träger der öffentlichen Gewalt wird zwar nicht unmittelbar durch das Naturgesetz, aber auch nicht durch die Wahl der Menschen, sondern durch die Natur der Verhältnisse bestimmt; und da diese Verhältnisse durch eine Reihe von Tatsachen herbeigeführt werden, die vom freien Willen der Menschen abhängen, so ist die Bestimmung des Inhabers der Staatsgewalt nicht göttlichen, sondern menschlichen Rechts.

Beweis. — Die wesentlichen Bestandteile des Staates sind eine größere Anzahl von Familien, die in dauernder Vereinigung leben, und eine Persönlichkeit, die das Recht hat, von den übrigen Gehorsam zu fordern in allem, was für das Gemeinwohl notwendig ist. Beides kann aber ohne einen Vertrag, bloß durch die gegebenen Verhältnisse vorhanden sein.

1. Daß eine größere Menge von Familien sich auf einem größeren Territorium niederlassen konnte, ohne sich dazu durch einen Vertrag zu verpflichten, bedarf wohl keines Beweises. Es war sogar sehr natürlich, daß die Kinder und Enkel sich in der Nähe des Stammvaters auf dessen Grund und Boden ansiedelten. So konnte sich noch zu Lebzeiten des Stammvaters eine bedeutende Kolonie bilden, die ein genügendes Material zur Gründung eines Staates bot.

2. In dieser Voraussetzung war aber die Staatsgewalt eine gesellschaftliche Notwendigkeit geworden. Denn, um nur die zunächst liegenden Gründe dieser Notwendigkeit zu erwähnen, so sind bei einer dauernden örtlichen Vereinigung vieler Familien, zwischen denen mannigfache privatrechtliche Beziehungen bestehen, Streitigkeiten, Rechtsverletzungen, Störungen der Ordnung unvermeidlich. Es bedurfte also einer Autorität, die befugt war, die Streitigkeiten definitiv zu schlichten, die Rechtsverletzungen zu bestrafen und durch Androhung von Strafen die Böswilligen vor Störung der Ruhe und Ordnung abzuschrecken; es bedurfte einer richterlichen Gewalt.

Nun konnte es aber leicht vorkommen, daß in einer solchen aus der Patriarchalfamilie hervorgegangenen Kolonie, für die aus den eben erwähnten

[1]) Schiffini, Disp. phil. mor. n. 419 ff.; Cathrein, Moralphilos. II[5] 503 ff.; Meyer, Inst. iur. nat. II, n. 290 ff.

Gründen die öffentliche Autorität naturrechtlich notwendig war, nur einer, der Patriarch selbst, vermöge seiner Stellung als Familienhaupt, seiner Erfahrung, seines Einflusses und seines Eigentumsrechts auf das ganze Territorium sich als Träger der öffentlichen Autorität eignete und diese auch für sich in Anspruch nehmen konnte, da er befugt war, jeden auszuweisen, der sich seiner Herrschaft nicht unterwerfen wollte. Wer also auf dem Territorium verbleiben wollte, der war auf Grund des Naturgesetzes, das unter den bezeichneten Verhältnissen eine öffentliche Autorität forderte, verpflichtet, den Patriarchen als den Träger der höchsten Gewalt anzuerkennen.

Man entgegnet vielleicht, unter solchen Verhältnissen sei es Pflicht gewesen, den Stammvater zum politischen Haupte zu wählen; jedenfalls müsse man annehmen, die übrigen hätten, indem sie auf dem Territorium verblieben, den Stammvater stillschweigend als ihren Regenten anerkannt. — Allein das ist eine willkürliche Behauptung, die eben von der unerwiesenen Voraussetzung ausgeht, daß ein einzelner die politische Autorität nur durch Wahl oder Vertrag erhalten könne. Wenn der Stammvater das Recht hatte, die notwendig gewordene öffentliche Gewalt innerhalb der Grenzen seines Territoriums für sich in Anspruch zu nehmen, so konnten die übrigen Familien allerdings durch Auswanderung die Notwendigkeit einer politischen Gewalt beseitigen; wollten sie aber bleiben, so hing es nicht mehr von ihnen ab, zu bestimmen, wem die politische Autorität zufallen sollte; und wenn sie durch ihr Verbleiben den Patriarchen als ihr politisches Haupt anerkannten, so hatte doch ihre Anerkennung nicht die Bedeutung einer Übertragung der Gewalt, sondern einer Unterwerfung unter die ohne ihr direktes Zutun bereits bestehende Autorität.

Die Meinung, welche die Entstehung des Staates immer durch einen wenigstens stillschweigenden Vertrag erklärt, macht sich eines Anachronismus schuldig, indem sie voraussetzt, die Begriffe von Staat, Staatsgewalt, Übertragung u. dgl., die uns Kulturmenschen ganz geläufig sind, seien auch den primitiven Menschen schon klar gewesen. Dem ist aber nicht so. Diese hatten über solche Begriffe wohl nicht philosophiert. Sie erkannten allerdings praktisch, daß einer dasein müsse, der die Streitigkeiten schlichte und für Ordnung sorge. Dieser war durch die Umstände schon gegeben. Das Haupt der Großfamilie ging via facti voran und leitete alles, was zum Frieden und zur Ordnung dieses kleinen Gemeinwesens nötig war. Die Untergebenen unterwarfen sich, weil sie einsahen, daß das notwendig war, ohne dabei an einen Staatsvertrag oder eine Übertragung der Staatsgewalt zu denken.

Einwände. 1. Obiger Satz schließt die Behauptung ein, daß der Staat sich allmählich aus der Familie entwickelt habe; er leugnet mithin, daß zwischen Familie und Staat ein wesentlicher Unterschied besteht.

Antwort. Von einer allmählichen Entwicklung des Staates aus der Familie läßt sich nur insofern reden, als das materielle Element des Staates, die Anzahl der Familien, allmählich zunimmt. Das formelle Element, d. h. die Pflicht der legalen Gerechtigkeit und die Staatsgewalt, kann sich nicht entwickeln. Für das Entstehen der Staatsgewalt ist die Entwicklung oder Vervielfältigung der Familie nur eine notwendige Bedingung, indem bei einer größeren Anzahl dauernd vereinigter Familien die politische Autorität notwendig ist und deshalb von Gott verliehen wird.

2. Die politische Gewalt kommt dem zu, dessentwegen sie verliehen wird. Nun wird sie aber des Volkes wegen verliehen. Also ist das Volk ihr Träger.

Antwort. Allerdings ist die politische Gewalt des Volkes wegen da; daraus folgt aber nur, daß sie zum Nutzen des Volkes ausgeübt werden muß, nicht aber, daß das Volk ihr Träger sei. Oder muß etwa das Kind der Träger der väterlichen Gewalt sein, weil diese des Kindes wegen da ist?

Zweiter Abschnitt.

Zweck des Staates.[1]

Es handelt sich hier nicht um den letzten oder Endzweck des Staates, der mit dem Endzwecke der Familie und des Menschen zusammenfällt, sondern um seinen unmittelbaren Zweck, der den Staat von andern Gesellschaften unterscheidet und sein Wesen bestimmt. Da der Staat eine Forderung der menschlichen Natur ist, so muß er auch einen durch die Natur selbst bestimmten unmittelbaren Zweck haben, der allen Einzelstaaten gemeinsam und immer und überall derselbe ist. Einen solchen festen, gemeinsamen Zweck können natürlich jene nicht anerkennen, die den Staat als ein Werk menschlicher Willkür betrachten; ebensowenig jene, die ihn zwar für eine naturnotwendige Einrichtung halten, aber seinen Zweck mit der Summe der Privatzwecke aller Untertanen identifizieren. Unter beiden Voraussetzungen läßt sich nicht vom Staatszwecke überhaupt, sondern nur von dem Sonderzwecke dieses oder jenes bestimmten Staates reden. Der Zweck eines jeden Staates wird dann eben ein eigener sein, je nach der Absicht der Gründer oder nach den Privatzwecken der Glieder. Man könnte daher wohl eine geschichtliche Untersuchung über die Zwecke der einzelnen Staaten anstellen, eine philosophische Untersuchung über den Zweck, den der Staat als solcher hat, wäre aber von vornherein unmöglich.

Erstes Kapitel.

Verschiedene Ansichten.

Bezüglich der Bestimmung des gemeinsamen Zweckes der Staaten lassen sich, entsprechend der engeren oder weiteren Aufgabe, die man dem Staate zuweist, drei Ansichten unterscheiden.

1. Manche beschränken den Zweck des Staates auf den Schutz der individuellen Rechte und Freiheiten der Untertanen. Der Staat hat nach ihnen nur das Recht oder die Pflicht, jene äußeren Handlungen zu verbieten, die den Untertanen im Gebrauche ihrer persönlichen Rechte und Freiheiten hinderlich sind. Kommt es aber darauf an, diese gar enge Auffassung des Staatszweckes zu begründen, so weichen sie sehr voneinander ab.

Kant vertritt diese Ansicht, weil nach seiner Lehre die gesamte Rechtsordnung nur den Zweck hat, die allen Menschen wesentliche äußere und gleiche Freiheit zu schützen. — Andere kommen aus volkswirtschaftlichen Gründen zu derselben Ansicht. Sie glauben an Gesetze in der menschlichen Natur, die von selbst zur allgemeinen Wohlfahrt führen, wenn die öffentliche Gewalt den einzelnen in Entfaltung ihrer Kräfte die vollste Freiheit lasse und sich ausschließlich auf deren Rechtsschutz beschränke. — Wieder aus einem andern Grunde sind die Anhänger der modernen Entwicklungslehre zu der genannten Ansicht gelangt. Der „Kampf ums Dasein", in dem die menschlichen Individuen miteinander ringen, darf nicht gestört werden, damit das Prinzip vom „Überleben des Passendsten" aufrechterhalten bleibe und die Menschheit in ihrer Entwicklung immer weiter fortschreite. Deshalb darf der Staat über den Rechtsschutz der Individuen nicht hinausgehen. Bei größeren Befugnissen würde er ja die Schwächeren beschützen und vor dem Aussterben bewahren und so das Prinzip vom Überleben des Passendsten umstürzen.

2. Der eben erwähnten Auffassung des Staatszweckes steht jene diametral entgegen, welche die individuellen Rechte und Freiheiten der Untertanen ganz

[1] Vgl. Meyer, Inst. iur. nat. II, n. 298 ff.; Costa-Rossetti, Philos. mor. 514 ff.; Cathrein, Moralphilos. II[6] 516 ff.

außer acht läßt und nur die Gesamtheit als solche berücksichtigt. Wir finden sie schon bei den Philosophen des heidnischen Altertums. Plato ist der Ansicht, der Mensch sei um des Staates willen da, der den Zweck habe, die Bürger zur Tugend zu erziehen. Diesem Staatszwecke haben sich die einzelnen unterzuordnen, wie das einzelne Glied dem ganzen Körper untergeordnet ist. Der Staat habe nicht nur ein unbeschränktes Verfügungsrecht über das Eigentum der Untertanen, sondern auch das ausschließliche Bestimmungsrecht über Eheschließung, Kindererzeugung und das ganze Schicksal der Familie. Selbst Aristoteles läßt die Individuen zu sehr im Staate aufgehen. Einer solchen Auffassung entsprechen denn auch die Ansprüche des heidnischen Staates, der die Untertanen dem Wohl der Gesamtheit oder der herrschenden Klasse rücksichtslos unterordnete. Erst das Christentum trat dieser Herabwürdigung des Menschen zu einem bloßen Mittel entgegen, indem es die persönliche Würde des Menschen betonte.

Später tauchte jedoch der altheidnische Staatsgedanke wieder auf. Nicolò Macchiavelli (1469—1527) vertrat in seinem berüchtigten Buche vom „Fürsten" die Ansicht, daß alles, Religion und Sittlichkeit nicht ausgenommen, dem Staatsinteresse und dem Fürsten untergeordnet sei. Desgleichen sprach Hobbes dem Staate ein unbeschränktes Recht auf das Eigentum der Untertanen zu; ja sogar über die Religion der Untertanen habe er zu entscheiden und das zu bestimmen, was innerhalb seiner Grenzpfähle sittlich gut und schlecht sei. Noch weiter gehen die modernen Pantheisten (Hegel, Schelling), die im Staate das Absolute, d. h. die Gottheit selbst, auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung sehen. Ein solcher Staat muß natürlich absoluter Selbstzweck sein. Auch im sozialistischen Zukunftsstaate sind die Untertanen, trotz aller Verheißungen von Glück und Freiheit, im Grunde nichts als Sklaven, denen nur das Recht bleibt, die Arbeit zu verrichten, die der Staat ihnen auferlegt, und das Brot zu essen, das er ihnen reicht. Für die Staatsomnipotenz tritt sodann die Theorie des „modernen Kulturstaates" ein; sie verlegt die letzte Aufgabe der Völker in eine stetig fortschreitende Kulturentwicklung und weist dem Staate den Zweck an, diese Kulturentwicklung um ihrer selbst willen allseitig zu erstreben.

3. Die dritte Ansicht hält die Mitte ein zwischen den genannten Extremen; sie wird von den meisten Scholastikern verteidigt. Diese leugnen einerseits, daß der Staat Selbstzweck sei und daß die Untertanen im Staate aufgehen müssen; anderseits wollen sie die Aufgabe des Staates nicht auf den Schutz der Privatrechte der Bürger eingeschränkt wissen. Als unmittelbaren Zweck des Staates bezeichnen sie die öffentliche Wohlfahrt, d. h. die Beschaffung alles dessen, was für den Lebensbedarf der Untertanen und für die Gewinnung der inneren Güter des Leibes und der Seele notwendig und nützlich ist und was von den Gliedern des Staates nicht genügend erreicht werden kann. Der Staat hat demnach den Zweck und die Aufgabe, einen solchen Zustand herbeizuführen, in dem alle diese Güter vorhanden sind, so daß allen Untertanen die Möglichkeit geboten ist, durch selbständigen Erwerb dieser Güter ihr wahres irdisches Glück zu erreichen. Wir sagen, der Staat müsse den Untertanen „die Möglichkeit bieten", die zu ihrem irdischen Glücke erforderlichen Güter zu erwerben. Er hat ja nicht die Aufgabe, jedem einzelnen sein irdisches Glück fix und fertig in den Schoß zu legen, er soll die Untertanen nur instand setzen, das durch eigene freie Tätigkeit zu erwerben, was zu ihrem allseitigen irdischen Wohle notwendig ist. Diese Möglichkeit soll er sodann allen Untertanen bieten; denn der Zweck des Staates ist das Gemeinwohl, nicht der Privatnutzen des Fürsten oder einer bestimmten Partei. Der Grad der Teilnahme am Gemeinwohl kann selbstverständlich nicht für alle Untertanen derselbe sein, er muß sich nach den Leistungen und dem Verdienste der einzelnen richten.

Wenn es die Aufgabe des Staates ist, das irdische Glück in der erklärten Weise zu fördern, so kann darunter nur das wahre Glück verstanden werden, d. h. ein Glück, das den Menschen in der Erreichung seines letzten und ewigen Zieles nicht hindert, sondern fördert; denn wie das ganze irdische Leben des Menschen, so ist auch das gesellschaftliche Leben in Familie und Staat der Glückseligkeit des Menschen untergeordnet.

Zweites Kapitel.

Prüfung der Ansichten.

§ 1. Gegen die übertriebene Einschränkung der Staatsgewalt.

Lehrsatz 76. Der Zweck des Staates besteht nicht ausschließlich in der Sorge für die Rechtssicherheit der Untertanen.

Erster Beweis. — Um zu finden, worin der Zweck des Staates besteht, müssen wir uns nach den Gründen umsehen, durch die sich die Menschen immer und überall zur Bildung größerer Gemeinwesen bestimmen lassen. Zu diesen Gründen gehört ohne Zweifel in erster Linie das Bedürfnis nach sicherem Schutze der eigenen Person und der persönlichen Rechte. Ohne Rechtssicherheit wäre ja eine freie Entfaltung der Privattätigkeit unmöglich. Wer möchte sich auch angestrengten Arbeiten unterziehen, wenn er fürchten müßte, daß ihm die Frucht seiner Arbeiten und Talente von jedem, der mächtiger ist, geraubt werden könnte? Die erste und wesentlichste Aufgabe des Staates ist also die, daß er allen Untertanen ihre natürlichen und wohlerworbenen Rechte sichert und sie im freien Gebrauche dieser Rechte schützt.

Damit ist jedoch der Zweck des Staates keineswegs erschöpft. Nicht nur das Verlangen nach Rechtsschutz treibt die Menschen zur Staatenbildung, sondern auch das Verlangen nach den mannigfachen leiblichen und geistigen Gütern, die ihnen zu allseitiger zeitlicher Wohlfahrt notwendig sind, sich aber durch die Familie nicht erreichen lassen. Von Privatvereinigungen läßt sich die Beschaffung dieser Güter nicht erwarten; denn die Privattätigkeit arbeitet für das Privatwohl, nicht für das öffentliche Wohl, und so würden sehr viele Untertanen nicht in den Besitz jener Güter gelangen können, derentwegen sie, von der Natur selbst getrieben, dem Staate beigetreten sind.

Tatsächlich hat sich der Staat auch niemals darauf beschränkt, für die Sicherheit und Freiheit der Untertanen zu sorgen, sondern hat durch Hebung des Handels, der Industrie, des Ackerbaues und durch gemeinnützige Einrichtungen das öffentliche Wohl zu fördern gesucht.

Zweiter Beweis. — Die Theorie des reinen Rechtsstaates führt zu ganz unannehmbaren Konsequenzen sowohl auf sittlichem als volkswirtschaftlichem Gebiete.

Bestände die ganze Aufgabe des Staates darin, die Untertanen in Ausübung ihrer persönlichen Rechte zu schützen, so wäre er verpflichtet, die schwersten Ärgernisse und Mißstände zu dulden, wenn dadurch niemandes Recht und Freiheit beeinträchtigt würde; Ehebruch, Vielweiberei, Blutschande, Verbreitung unsittlicher Bücher und Bilder, Verführung aller Art dürfte von Staats wegen nicht verboten werden, so oft die Beteiligten ihre Einwilligung gäben. Auf das religiöse Gebiet angewendet, bedeutet die Rechtsschutztheorie die prinzipielle Anerkennung der Religionslosigkeit des Staates.

Auch auf volkswirtschaftlichem Gebiete hat die Einschränkung der Aufgaben und Befugnisse des Staates verderbliche Folgen. Der Staat müßte dem individuellen Wettbewerb völlig freie Bahn lassen. Daß ein gewisses Maß von Freiheit der Konkurrenz für die Gesamtwohlfahrt von Nutzen ist, geben

wir gerne zu; wohin aber die schrankenlose Freiheit der Konkurrenz naturgemäß führt, hat die Erfahrung genugsam gezeigt; deshalb haben alle Staaten diese Auffassung des Staatszweckes längst aufgegeben.

§ 2. Gegen die übertriebene Ausdehnung der Staatsgewalt.

Lehrsatz 77. Zweck des Staates ist nicht das Gemeinwohl als Selbstzweck.

Von der pantheistischen Übertreibung des Staatszweckes dürfen wir hier absehen; sie ist ebenso verwerflich wie der Pantheismus, auf den sie sich gründet. Was die übrigen Ansichten betrifft, die dem Staatszwecke eine zu weite Ausdehnung geben, so kommen sie trotz mancher Unterschiede darin überein, daß sie den Staat als Selbstzweck betrachten, dem das Privatwohl der Untertanen als Mittel untergeordnet sei.

Beweis. — 1. Ist der Staat Selbstzweck, so besteht die Aufgabe der Untertanen darin, Mittel für den Nutzen der Gesamtheit zu sein. Das steht aber im Widerspruch mit der Würde und der ewigen Bestimmung des Menschen. Der Staat ist nur eine zeitliche Einrichtung und, wie alles Irdische, dem Endzweck des Menschen untergeordnet; er soll dem Menschen Mittel zur Erreichung seines Endzweckes sein. Der Staat ist der Menschen wegen da, nicht umgekehrt.

2. Die Erhebung des Staates zum Selbstzweck muß die Untertanen unausbleiblich zu Sklaven des Staates oder richtiger der Lenker des Staates machen. Denn in jener Voraussetzung hat der Staat die Befugnis, die Untertanen als Mittel zu behandeln, mithin alles von ihnen zu fordern, was den Staatszweck irgendwie zu fördern scheint.

3. Die Behauptung, der Staat sei seiner selbst wegen da, ist nur die Übertragung der Lehre Kants von der „Autonomie" des einzelnen Menschen auf die bürgerliche Gesellschaft. Nun ist aber die bürgerliche Gesellschaft ebensowenig autonom wie der einzelne Mensch. Denn sie ist nichts als eine Vereinigung von Menschen, die auch als Glieder der Gesellschaft Geschöpfe Gottes sind und als solche die Verherrlichung Gottes zum Endzweck haben, wenn sie auch, als vernunftbegabte Wesen, in Unterordnung unter die Verherrlichung des Schöpfers ihre eigene Glückseligkeit anstreben sollen.

Anmerkung. — Der Grundsatz, daß der Staat der Menschen wegen da ist, nicht die Menschen des Staates wegen, enthält keinen Angriff auf die wahre Würde des Staates. Damit wird allerdings behauptet, daß der Staat Mittel zum Privatwohle seiner Glieder sei, aber nicht einzelner und weniger, sondern aller seiner Glieder. Darin liegt aber sicherlich keine Herabsetzung des Staates. Oder will man etwa das ganze irdische Wohl aller Staatsangehörigen dem öffentlichen Wohle unterordnen? Was bleibt dann aber vom Staatswohl noch übrig, wenn das Privatwohl aller Staatsangehörigen geopfert wird?

Drittes Kapitel.

Der wahre Zweck des Staates.

Lehrsatz 78. Zweck des Staates ist die öffentliche Wohlfahrt, d. h. die Herbeiführung eines gesellschaftlichen Zustandes, der allen Untertanen nicht nur Rechtssicherheit gewährt, sondern auch die Möglichkeit bietet, ihr wahres irdisches Glück selbständig zu erreichen.

Erster Teil: Zweck des Staates ist die öffentliche Wohlfahrt.

Beweis. — 1. Wäre die private Wohlfahrt direkter Zweck des Staates, so würde der Staatszweck in nichts anderem als in der Summe der Privatzwecke der Untertanen oder der dem Staate einverleibten Familien bestehen; dann gäbe es aber keinen dem Staate als solchem eigenen und allen Staaten gemeinsamen Zweck, und folglich hätten Familie und Staat auch dieselbe Sphäre der Tätigkeit.

2. Obschon der Staat durch die Sorge für die öffentliche Wohlfahrt *indirekt* auch die private Wohlfahrt fördert und fördern soll, so kann doch die Privatwohlfahrt nicht *direkter* Zweck des Staates sein. Man müßte ja sonst dem Staate die Befugnis zuerkennen, in die Familie hineinzuregieren, ja sogar die Pflicht, das Verhalten der Untertanen in ihrem Privatleben zu überwachen und diese in den tausenderlei Einzelheiten zu leiten, welche die private Wohlfahrt günstig oder ungünstig beeinflussen; das würde aber zur vollständigsten Bevormundung und Knechtung der Untertanen führen.

Zweiter Teil: Die öffentliche Wohlfahrt besteht in der Herbeiführung ...

Beweis. — Welches die Güter seien, für deren Beschaffung der Staat seinem Zwecke gemäß zu sorgen hat, läßt sich aus den *Ursachen* erkennen, durch die sich die Menschen naturgemäß zur Staatenbildung bestimmen lassen. Diese liegen aber, wie früher gezeigt wurde, in der Unzulänglichkeit der Familie und der Privatgesellschaften zur Erlangung aller jener Güter, deren der Mensch zu seinem *allseitigen* leiblichen und geistigen Wohle, d. h. zu seinem irdischen Glücke bedarf. Zweck des Staates ist es also, alle diese Güter herbeizuschaffen, soweit sie durch Privattätigkeit sich nicht genügend beschaffen lassen. Das verlangt auch der *Begriff des Staates* als einer sich selbst genügenden, *vollkommenen* Gesellschaft, die nicht nur dieses oder jenes Gut anstrebt, sondern alles was zum allseitigen irdischen Wohle gehört. — Natürlich können die Güter, deren Beschaffung den unmittelbaren Zweck des Staates ausmacht, nur *äußere* Güter sein, weil die inneren Güter des Menschen nicht Ziel der gemeinsamen Tätigkeit sind. Dagegen stehen die äußeren Güter in vielfacher Beziehung zu den inneren Gütern, so daß diese durch jene manchmal erst ermöglicht oder auch indirekt gefördert werden.

Da der Staat nicht Selbstzweck, sondern der Untertanen wegen da ist, so sind die Güter, für deren Vorhandensein der Staat zu sorgen hat, nicht ausschließlich für die Gesamtheit als solche bestimmt; sie müssen auch den *Untertanen* zugänglich sein. Ferner sollen sie *allen* Untertanen erreichbar sein, soweit die austeilende Gerechtigkeit es gestattet; denn der Staat hat nicht das besondere Wohl einer bestimmten Klasse, sondern das gemeinsame Wohl aller zum Zweck. Anderseits hat er nicht die Aufgabe, sich *direkt* um die *private* Wohlfahrt der Untertanen anzunehmen; er soll es daher den einzelnen überlassen, sich von den öffentlichen Gütern *durch Selbsttätigkeit* diejenigen zu erwerben, die zu ihrem irdischen Glücke erforderlich und geeignet erscheinen. — Endlich müssen die Güter, die der Staat beschafft, derart sein, daß sie dem *wahren Glücke* der Untertanen dienen, d. h. sie müssen sich dem letzten Ziele des Menschen unterordnen lassen und wenigstens indirekt ein Mittel für ihn sein, seinen Endzweck zu erreichen. Denn der Zweck des Staates als einer naturnotwendigen Gesellschaft ist vom Urheber der menschlichen Natur bestimmt; er kann also nur ein wahres Gut, nicht ein bloßes Scheingut sein.

Anmerkung. — Aus dem Zwecke des Staates läßt sich der *Zweck der Staatsgewalt* unschwer bestimmen. Beide sind zwar nicht identisch, hängen aber aufs innigste zusammen. Zweck der Staatsgewalt ist es, zu bewirken, daß der Staat seinen Zweck erreiche. Der Zweck des Staates ist demnach die *Norm* und das Maß für die Befugnisse und Pflichten der Staatsgewalt.

Dritter Abschnitt.

Die materiellen Bestandteile des Staates.

Um die Natur des Staates genauer kennenzulernen, müssen wir auch seine *inneren Ursachen*, d. h. seine materiellen Bestandteile und das diese einigende und belebende Prinzip, die öffentliche Autorität oder Staatsgewalt, betrach-

ten. Wir beginnen mit den materiellen Bestandteilen, die gewissermaßen der Stoff sind, aus dem der Staat besteht. Diese sind teils persönlicher teils sachlicher Art.

1. Die Personalbestandteile des Staates werden wir am sichersten finden, wenn wir die Entstehungsweise des Staates und des Gesellschaftslebens überhaupt ins Auge fassen. Der Trieb zum gesellschaftlichen Leben, der dem Menschen von Natur eingepflanzt ist, bewirkt zunächst die Vereinigung mehrerer Individuen zu jener Lebensgemeinschaft, die wir Ehe nennen und die sich dann zur Familie im vollen Sinne auswächst. Aus der naturgemäß erweiterten Familie als der Stammfamilie zweigen sich dann neue Familien ab, die sich in der Nähe des gemeinsamen Vaterhauses ansiedeln; so entsteht eine unabhängige Gemeinde. Diese stellt den Staat in seinem ersten Entwicklungsstadium dar. Ihr Zweck ist das Gemeinwohl, d. h. sie erstrebt das allseitige Wohl aller Gemeindemitglieder, wenn auch mit noch unvollkommenen Mitteln. Die Familie erleidet dabei in ihren natürlichen Rechten keine Einbuße. Durch weitere Entwicklung der Gemeinde zu Bezirken, Provinzen, manchmal auch durch Vereinigung mehrerer gleichzeitig bestehender, aneinander grenzender Gemeinden entsteht dann schließlich der vollkommene, sich selbst genügende und unabhängige Staat. Da dieser Entwicklungsprozeß die Familie zum Ausgangspunkte hat, so sind die Familien als die letzten unmittelbaren Bestandteile des Staates zu betrachten. Deshalb nennt Aristoteles den Staat eine aus Familien und Gemeinden zusammengesetzte Gemeinschaft.

Seit Hobbes und Rousseau stellt man nicht selten die Ansicht auf, der Staat bestehe unmittelbar aus den Individuen, die sich auf dem staatlichen Territorium dauernd vorfinden. Dies ist die individualistische Auffassung des Staates. Sie steht jedoch im Widerspruch mit dem tatsächlichen Werdegang des Staates und ist vor allem deshalb zu verwerfen, weil sie die natürlichen Rechte der Familie übersieht und notwendig zur Auflösung führen muß. Staat und Familie sind zwar beide von der Natur gewollte Gesellschaften, doch ist die Familie ihrer Natur nach früher und ist, was vor allem in die Wagschale fällt, in einem vorzüglicheren Sinne eine natürliche Gesellschaft als der Staat, weil sie notwendiger und dringender von der Natur gefordert wird. Dementsprechend ist auch der Zweck der Familie nicht nur ein wesentlich anderer, sondern auch notwendiger und dringlicher als der des Staates. Die Familie hat als wesentlichen Zweck die Sorge für die Erhaltung des Menschengeschlechtes durch Erzeugung und Erziehung der Kinder, und diese Aufgabe hat ihr die Natur selbst zugewiesen. Wären aber die Individuen als solche die unmittelbaren Bestandteile des Staates, mithin der öffentlichen Ordnung unmittelbar untergeordnet, so wäre die Frau der unmittelbaren Autorität des Mannes und die Kinder der unmittelbaren Autorität der Eltern entzogen, im Widerspruch mit der den Eltern von der Natur auferlegten Pflicht der Kindererziehung. Die Eltern könnten die Erziehung ihrer Kinder höchstens noch im Auftrage des Staates leiten, solange dieser es für gut fände.

Übrigens kann der Zweck des Staates selbst nur unter der Bedingung erreicht werden, daß auch innerhalb des Staates das von der Natur festgesetzte Verhältnis zwischen Mann und Frau bestehen bleibt und daß die Kinder, solange sie der Erziehung bedürfen, der elterlichen Autorität und keiner andern unmittelbar unterstehen. Diese Verhältnisse würden aber gestört, wenn die Familienglieder in gleicher Weise unmittelbar der öffentlichen Gewalt untergeordnet wären.

Die Natur und das Wohl der Familie sowohl als des Staates fordern also, daß nicht die Individuen als die letzten unmittelbaren Bestandteile des Staates angesehen werden, sondern die Familien als solche, d. h. als moralische Personen,

die von den Familienvätern repräsentiert werden. Die Kinder sind nicht unmittelbar Mitglieder des Staates, sondern nur mittelbar durch die Familie, der sie angehören. Ebenso sind auch nicht alle, die in einem Staate leben, im vollen Sinne Staatsbürger, sondern nur die Familienväter und diejenigen, welche die unmittelbare natürliche Fähigkeit haben, es zu werden, d. h. die der väterlichen Gewalt nicht mehr unterstehenden Männer.

Aus allem bisher Gesagten folgt, daß der Staat eine zusammengesetzte, organisch gegliederte Gesellschaft ist. Er besteht aus mehreren wesentlich verschiedenen Gesellschaften (Familie, Gemeinde, Bezirk usw.), deren jede in ihrer Weise das Gesamtwohl zu fördern berufen ist. In diesem gesellschaftlichen Organismus ist die Familie gleichsam die Wurzel und bildet den notwendigsten und von der Natur zuerst gewollten organischen Bestandteil des Staates.

Außer den eben genannten gibt es noch andere organische Bestandteile, die zwar weniger notwendig sind, aber doch zur naturgemäßen Ausgestaltung des Staates gehören und in allen Kulturstaaten angetroffen werden. Es sind das die Stände. Unter Ständen versteht man engere Verbindungen bestimmter Berufe zur Wahrung ihrer besondern Interessen. Sie sind eine Folge zunächst der Verschiedenheit der Berufe und zuletzt der Arbeitsteilung, ohne die in der menschlichen Gesellschaft ein namhafter Fortschritt in der Kultur nicht möglich ist.

Als organische Bestandteile des Staates können jedoch die Stände (Berufsklassen) nur dann gelten, wenn sie nicht nur alle Glieder desselben Berufes in einem Staate umfassen, sondern auch mit öffentlichen Rechten ausgerüstet sind, z. B. mit dem Rechte einer beschränkten Gerichtsbarkeit über die eigenen Mitglieder. Besitzen sie außerdem politische Rechte im engeren Sinne (z. B. das Recht der Mitwirkung bei der Gesetzgebung), so sind sie Stände im eigentlichsten Sinne.

Im christlichen Mittelalter gab es in jedem Staate drei Stände: Klerus, Adel und Bürgerstand (Städter oder dritter Stand). Die Landbevölkerung bildete keinen eigenen Stand, weil sie fast überall in Leibeigenschaft lebte. Seit der französischen Revolution hat man diese eigentlichen Stände beseitigt und an deren Stelle das Klassensystem gesetzt. Man unterscheidet vier Volksklassen: die regierende Klasse, d. h. die Gesamtheit der Träger der öffentlichen Autorität, die Aristokratie, den dritten Stand (die gebildeten unabhängigen Bürger), den vierten Stand (Kleinbürger, Kleinbauern, Handwerker, Arbeiter, Proletarier).

2. Der sachliche Bestandteil des Staates ist das Land, das von dem zu politischer Einheit verbundenen Volke bewohnt wird. Es ist zwar kein wesentlicher, aber doch ein integrierender Teil des Staates. An und für sich ist es nicht unmöglich, daß ein politisch organisiertes Volk zeitweilig ohne festen Wohnsitz existiert (ein Beispiel bietet das israelitische Volk auf seiner vierzigjährigen Wanderung durch die Wüste); auf die Dauer kann jedoch ein Staat eines bestimmten Territoriums nicht entbehren. Darauf deutet schon die Entstehungsweise des Staates hin. Das Grundeigentum ist nämlich eine Existenzbedingung der Familie und wird sich bei ruhiger und naturgemäßer Entwicklung der Familie zum Gemeinwesen und Staate immer mehr erweitern, so daß mit dem Personalbestand des Staates auch ein entsprechendes einheitliches Territorium von selbst gegeben ist. Ohne Territorium ist auch eine höhere Kultur des Volkes unmöglich; denn diese setzt notwendig Ackerbau, Industrie, Künste und Wissenschaften voraus, die aber nur bei einem Volke aufkommen können, das feste Wohnsitze hat.

3. Das Volk und das von ihm bewohnte Land machen demnach den materiellen Bestandteil des Staates aus. Die Zusammengehörigkeit dieser beiden

Faktoren legt die Frage nahe, ob der Staat, da er dem Volke gegenüber besondere Rechte hat, auch über das Land oder Territorium ähnliche Rechte besitze.

Daß der Staat nicht Eigentümer des Landes ist, wurde bei Widerlegung des Sozialismus und Ackersozialismus nachgewiesen. Auch die extrem entgegengesetzte, vom Liberalismus vertretene Ansicht, wonach der Staat keine Jurisdiktion über Grund und Boden besitzt, muß als übertrieben zurückgewiesen werden. Denn es läßt sich nicht bezweifeln, daß der Staat im allgemeinen das Recht hat, die Privatinteressen der Untertanen mit dem öffentlichen Wohl in Einklang zu bringen. Weshalb sollte er dieses Recht nicht haben, wo es sich um das Grundeigentum der Untertanen handelt? Man muß also dem Staate die Befugnis zugestehen, auch in bezug auf Grund und Boden gesetzliche Bestimmungen zu treffen, vorausgesetzt natürlich, daß ein solcher Eingriff in die Freiheit der Untertanen vom Gesamtwohle gefordert und das richtige, durch den Staatszweck bestimmte Maß nicht überschritten wird. Wer wollte z. B. dem Staate das Recht absprechen, der überhandnehmenden, das ganze Land schädigenden Abholzung der Wälder durch gesetzliche Bestimmungen entgegenzutreten?

Durch das Territorium werden auch die Grenzen der persönlichen Jurisdiktion bestimmt, die einem Staate zukommt; denn die staatliche Jurisdiktion erstreckt sich nur so weit wie das zum Staate gehörige Gebiet.

Vierter Abschnitt.

Die Staatsgewalt.[1]

Damit die materiellen Bestandteile des Staates zu einem moralischen Ganzen werden, muß als Einheit gebende Form die Staatsgewalt hinzukommen. Diese läßt sich definieren als das Recht, den Staat zu seinem Ziele hinzuleiten. Von der Notwendigkeit der Staatsgewalt und ihrem unmittelbar göttlichen Ursprung war schon früher die Rede (S. 197 ff.). Wir brauchen daher im folgenden nur noch den Umfang und die Funktionen der Staatsgewalt zu besprechen.

Erstes Kapitel.

Umfang der Staatsgewalt.

§ 1. Allgemeine Normen für dessen Bestimmung.

1. Das göttliche Gesetz gilt für alle menschlichen Verhältnisse und Einrichtungen. Auch die Staatsgewalt ist ihm unterworfen, und das um so mehr, da sie selbst unmittelbar von Gott verliehen wird. Sie kann also zu nichts verpflichten, was dem klar erkannten Willen Gottes widerstreitet, mag sich dieser durch das natürliche Sittengesetz oder durch eine positive Kundgebung Gottes offenbaren. Befehlen kann sie nur, was sittlich gut oder indifferent ist. Verbieten kann sie nicht nur das sittlich Schlechte und Indifferente, sondern auch manches, was in sich gut, aber nicht pflichtgemäß ist. Zulassen oder dulden darf sie bisweilen auch das sittlich Schlechte, wenn nämlich diese Zulassung notwendig ist, um größeren Übeln vorzubeugen.

2. Auch in bezug auf das, was dem göttlichen Gesetze nicht zuwiderläuft, hat die Staatsgewalt keineswegs ein unbeschränktes Recht; ihre Befugnisse sind wesentlich durch den Zweck bestimmt, zu dem sie von Gott eingesetzt ist. Sie hat daher alle zur angemessenen Erreichung des Staatszweckes ihr notwendigen Rechte, aber auch nur diese. Die Existenzberechtigung der öffentlichen Gewalt liegt eben einzig und allein in ihrer Notwendigkeit für die Errei-

[1] Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[6] 563 ff.

chung des Staatszweckes; und nur deshalb dürfen wir behaupten, daß sie von Gott verliehen sei, weil wir erkennen, daß ohne sie der Zweck des von Gott gewollten Staates nicht erreicht werden kann. Was daher über den Zweck des Staates hinausliegt, ist auch vom Umfang der Staatsgewalt ausgeschlossen.

3. Für gewöhnlich kann die Staatsgewalt nicht zu dem verpflichten, was moralisch unmöglich ist, d. h. die Durchschnittskräfte der Untertanen übersteigt. Denn da sie zum Nutzen der Gesamtheit da ist, so müssen ihre Forderungen der moralischen Leistungsfähigkeit der Untertanen angepaßt sein; andernfalls würde das Gesetz, im Widerspruch mit seinem Zwecke, den Untertanen zum Schaden gereichen. Um aber im Einzelfalle beurteilen zu können, ob die Anforderungen des Staates der Leistungsfähigkeit der Untertanen angepaßt seien oder ob sie diese übersteigen, darf man nicht einzig auf die Schwierigkeit der geforderten Leistung sehen, sondern muß auch den Zweck der Forderung berücksichtigen. Wo es sich, wie z. B. beim Kriege, um die Existenz des Staates selbst handelt, kann die Staatsgewalt auch größere Opfer, selbst das Opfer des Lebens verlangen.

4. Die Staatsgewalt kann keine rein inneren Akte befehlen. Denn ihr Zweck ist das äußere Gemeinwohl, welches direkt und unmittelbar nur durch äußere Leistungen und äußeres Verhalten erreicht wird. Indirekt können aber auch innere Akte von der Staatsgewalt befohlen werden, wenn ohne diese Akte die äußeren Handlungen, die der Staat zu fordern berechtigt ist, entweder gar nicht oder nicht in entsprechender Weise gesetzt werden können. — Rein innerlich ist ein Akt aber nicht mehr, wenn er sich schon einigermaßen kundgibt. Deshalb wird derjenige nicht ungerecht zur Strafe verurteilt, der eine gesetzwidrige Tat zwar nicht ausgeführt, aber doch seinen Entschluß, sie auszuführen, durch die Vorbereitung der Ausführung kundgegeben hat.

5. Der Rechtsschutz, der einen wesentlichen Teil des Staatszweckes ausmacht und zu den vorzüglichsten Rechten und Pflichten der Staatsgewalt gehört, erstreckt sich auf alle Rechte innerhalb des Staates. Die Staatsgewalt soll also alle ungerechten Angriffe auf das Leben, die Gesundheit, die Freiheit, die Ehre und das Eigentum der Untertanen durch Gesetzgebung und Strafe nach Möglichkeit verhindern und soll die Familie in allen ihren Rechten schützen. Auch die Kirche und alle andern berechtigten Gesellschaften haben Anspruch auf den Rechtsschutz von seiten der Staatsgewalt.

6. Zu den Aufgaben der Staatsgewalt gehört auch die Unterstützung und Förderung der zeitlichen Wohlfahrt der Untertanen. Denn der Grund, der die Menschen naturgemäß zur Staatenbildung treibt, ist die Unzulänglichkeit und Ergänzungsbedürftigkeit der isolierten Familie und der Privatvereine. Die Staatsgewalt soll also die Privattätigkeit unterstützen, aber nicht verdrängen, und deshalb erst dann eingreifen, wenn die Privattätigkeit nicht mehr ausreicht.

§ 2. Rechte und Pflichten der Staatsgewalt auf einzelnen Gebieten.

I. Auf allgemein sittlichem Gebiete. [1])

Es gibt eine private und eine öffentliche Sittlichkeit; jede von beiden kann eine natürliche oder übernatürliche sein, je nachdem sie sich auf die Beobachtung des natürlichen Sittengesetzes beschränkt oder auch den Vorschriften der positiven Offenbarung Rechnung trägt.

1. Die private Sittlichkeit, und zwar nicht nur die übernatürliche, sondern auch die natürliche, liegt außer der Jurisdiktionssphäre des Staates. Die übernatürliche Sittlichkeit gehört schon deshalb nicht in den Bereich der Staatsgewalt, weil sie durch übernatürliche Mittel erreicht wird. Aber auch die

[1]) Cathrein, Moralphilos. II [6] 573 ff.

natürliche Sittlichkeit nicht. Denn sie besteht vorzugsweise in inneren Akten, die als solche die öffentliche Wohlfahrt nicht berühren, mithin nicht unter den eigentümlichen Zweck des Staates fallen. Die Sorge für die private Sittlichkeit ist demnach, solange das öffentliche Wohl nicht in Mitleidenschaft gezogen wird, nicht Sache des Staates, sondern der einzelnen Menschen und der Familie. Einen indirekten Einfluß jedoch kann und soll die Staatsgewalt auf die private Sittlichkeit ausüben durch die Sorge für die öffentliche Sittlichkeit.

2. Die öffentliche Sittlichkeit besteht darin, daß die gesellschaftlichen Zustände den Anforderungen des Sittengesetzes entsprechen und nicht nur dem Laster keinen Vorschub leisten und die Tugend nicht hindern, sondern auch in positiver Weise das Gute begünstigen und fördern. Die öffentliche Sittlichkeit ist die Grundbedingung der wahren öffentlichen Wohlfahrt, in deren Verwirklichung der eigentümliche Zweck des Staates besteht. Deshalb hat die Staatsgewalt das Recht und im allgemeinen auch die Pflicht, das in der Öffentlichkeit auftretende Laster nach Möglichkeit zu hindern, Anreizungen zum Laster, wie Aufführung unzüchtiger Theaterstücke, Verbreitung schlechter Schriften, Ausstellung und Verkauf schamloser Bilder, zu verbieten und zu bestrafen. In positiver Weise wird sie ihre Sorge für die öffentliche Sittlichkeit vor allem dadurch betätigen müssen, daß sie den Anforderungen des Sittengesetzes durch eine entsprechende Gesetzgebung Nachdruck verleiht und die öffentlichen Ämter nur tugendhaften Männern anvertraut.

II. Auf religiösem Gebiete.

Die Stellung der Staatsgewalt der Religion gegenüber wird eine verschiedene sein, je nachdem man, von der Tatsache der übernatürlichen Offenbarung absehend, die rein natürliche Religion ins Auge faßt oder die Existenz der übernatürlichen Religion und der von Christus gestifteten Kirche als geschichtliche Tatsache voraussetzt.

A. In der rein natürlichen Ordnung.

Lehrsatz 79. Der Staat als solcher ist zur Übung und Förderung der Religion verpflichtet.

Daß der Mensch als Privatperson zur Übung der Religion verpflichtet ist, wurde früher nachgewiesen. Die private Gottesverehrung ist Sache des einzelnen und entzieht sich naturgemäß der Regelung durch die Staatsgewalt; dagegen ist es eine natürliche Pflicht des Staates, daß er als Staat, mithin öffentlich, die Religion übe und fördere. Das leugnen viele Anhänger des modernen Liberalismus und die Sozialisten behaupten, der Staat als solcher müsse religionslos und atheistisch sein, d. h. er habe sich um Gott und Religion in keiner Weise zu kümmern; Religion sei Privatsache. Die Unhaltbarkeit dieser Ansicht läßt sich jedoch unschwer beweisen.[1])

Beweis. — Aus einem dreifachen Grunde ist der Staat als solcher zur Übung der Religion verpflichtet: Gottes wegen, seiner selbst wegen und der Untertanen wegen.

1. Gottes wegen. — Der einzelne Mensch ist zur Übung der Religion verpflichtet, weil er ein Geschöpf Gottes ist. Er verdankt Gott sein Dasein, weil Gott den Fortpflanzungstrieb in die menschliche Natur hineingelegt hat, noch mehr aber, weil Gott die unmittelbare und einzige Ursache seiner geistigen Seele ist, die ihn zum Menschen macht und zum Könige und unmittelbaren Zwecke der ganzen sichtbaren Schöpfung erhebt. In ähnlicher Weise ist aber der Staat als solcher eine Schöpfung Gottes. Denn die Befähigung und der wirksame, unwiderstehliche Trieb zur Staatenbildung ist der menschlichen

[1]) Vgl. das Rundschreiben des Papstes Leo XIII. Immortale Dei vom 1. Nov. 1885.

Natur von Gott eingepflanzt worden. Was aber die Hauptsache ist, die Seele des Staates, die öffentliche Gewalt, ohne die es wohl eine örtlich vereinigte Menge von Familien, aber keine Pflicht der legalen Gerechtigkeit und folglich keinen Staat gibt, wird unmittelbar von Gott verliehen. So ist also der Staat nicht weniger Gottes Werk als der einzelne Mensch, und wie dieser hat er keinen andern höchsten Zweck, als denjenigen zu verherrlichen, dem er sein Dasein verdankt.

Wenn nun dem einzelnen Menschen die Pflicht der Gottesverehrung angeboren ist, muß dann nicht vom Staate ein Gleiches gelten? Ja der Staat ist in noch höherem Maße zur Gottesverehrung verpflichtet, weil er unter den Werken Gottes eine so bevorzugte Stellung einnimmt, mithin in besonderer Weise auf die Verherrlichung Gottes hingeordnet und auch mit reichlicheren Mitteln dazu ausgerüstet ist. Es ist also für den Staat eine heilige Pflicht, Gott als seinen Urheber, Erhalter und letzten Endzweck anzuerkennen, ihm seine Dankbarkeit zu beweisen, ihm zu huldigen und sich von ihm die Hilfe zu erbitten, deren er zur Lösung seiner wichtigen und schwierigen Aufgabe so sehr bedarf, mit andern Worten, der Staat als solcher ist zur Übung der Religion verpflichtet. Diese Pflicht haben auch alle nicht ganz verwilderten Völker anerkannt. Beweis dafür sind das Priestertum, die Opfer, die Tempel, die öffentlichen Gebete und religiösen Feste, denen wir im Heidentum überall begegnen.

2. Die Pflege der Religion ist für den Staat auch eine Pflicht der geordneten Selbstliebe. Die Religion ist nämlich die unentbehrliche Grundlage seiner Existenz. Wie könnte der Staat bestehen ohne Achtung vor der rechtmäßigen Autorität, ohne Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Pflichttreue, kurz ohne die sittliche Ordnung? Nun beruht aber die ganze sittliche Ordnung auf der Religiosität. Denn ohne Religion gibt es wohl eine angemaßte, aber keine wahre Autorität und ebensowenig eine wahre Verpflichtung. Wenn also der Staat von der Religion absieht, so kann er auch nicht mehr das Recht für sich beanspruchen, die Untertanen im Gewissen zu verpflichten, er sinkt zu einem Zwangsinstitut herab; denn als einziges Mittel zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung bleiben ihm dann nur die zeitlichen Strafen. Wie leicht können aber diese von menschlicher List und Bosheit umgangen werden! Und was vermag schließlich die Androhung zeitlicher Strafen gegenüber den Leidenschaften von Tausenden und Millionen von Menschen, die an keinen Gott und keine ewige Vergeltung glauben?

3. Auch den Untertanen gegenüber ist der Staat zur Pflege der Religion verpflichtet. Die Staatsgewalt hat ja die Aufgabe, alle jene Güter zu beschaffen, die zum wahren und allseitigen Glücke der Glieder des Staates notwendig sind. Zu diesen Gütern gehört aber auch die Religion; sie ist sogar das wertvollste Gut, ohne das ein wahres Glück weder in diesem Leben noch im Jenseits bestehen kann. Die Religiosität der Untertanen hängt aber großenteils von der öffentlichen Religionsübung ab. Die öffentliche Autorität darf sich deshalb nicht damit begnügen, Angriffe auf die Religion, sei es in Wort oder Schrift, zu verbieten, sie muß auch dafür sorgen, daß die Untertanen die Religion leicht üben können, muß für Opfer, Tempel, Festtage usw. sorgen und in der Übung der Religion mit gutem Beispiele vorangehen.

Anmerkung. — In der Voraussetzung der rein natürlichen Religion würde der Staat deren öffentliche Übung zu regeln haben. Die Ansicht, daß diese Sorge einer vom Staate unabhängigen öffentlichen Gesellschaft zufallen würde, deren Bestimmungen alle Staatsangehörigen sich zu unterwerfen hätten, läßt sich jedenfalls nicht beweisen. Denn eine öffentliche Gewalt in Sachen der Religion kann nicht durch menschliche Willkür, z. B. durch Vertrag, zustande kommen, sie muß unmittelbar von Gott verliehen werden. Wie wollte man

aber beweisen, daß Gott eine solche Gewalt neben der Staatsgewalt angeordnet habe? Dazu müßte man zuerst die Naturnotwendigkeit des Staates nachweisen und sodann aus der Natur des Staates die Notwendigkeit des öffentlichen religiösen Kultes und einer entsprechenden Gewalt folgern. Nun gehört aber eine Gewalt, die von der Natur des Staates gefordert wird, zur Staatsgewalt, kann also nicht einer von der Staatsgewalt unabhängigen öffentlichen Gesellschaft zufallen.

Übrigens würde innerhalb der rein natürlichen Ordnung die Gewalt des Staates in religiösen Dingen eine sehr beschränkte sein. Denn zunächst wäre die ganze private Religionsübung von ihrer Kompetenz ausgeschlossen;; sie hätte auch nicht das Recht, zu lehren, sondern müßte sich darauf beschränken, die öffentliche Leugnung einleuchtender religiöser Wahrheiten, auf denen die gesellschaftliche Ordnung beruht, zu verbieten und zu bestrafen. In positiver Hinsicht könnte sie etwa einige von allen zu beobachtende Festtage bestimmen und für allgemeine Anliegen öffentliche Gebete und Opfer anordnen.

B. In der christlichen Heilsordnung.

Durch unsere Untersuchungen über die Pflichten und Rechte, welche die Staatsgewalt bezüglich der Religion in der rein natürlichen Ordnung hat, ist ihre Stellung zu jeder wahren Religion einigermaßen gekennzeichnet. Die dabei gewonnenen Grundsätze finden jedoch keine unmittelbar praktische Anwendung in den bestehenden Verhältnissen; denn in Wirklichkeit haben die Menschen niemals in der rein natürlichen Ordnung gelebt. Schon die Stammeltern und in ihnen das ganze Menschengeschlecht waren zu einem übernatürlichen Ziele bestimmt und zu dessen Erreichung mit übernatürlichen Mitteln ausgerüstet. Der Sündenfall der Stammeltern hat die übernatürliche Ordnung nicht beseitigt, sondern war für Gott ein Anlaß, seine Liebe und Barmherzigkeit gegen die Menschen in einem neuen und helleren Lichte zu offenbaren. Die zweite Person der heiligsten Dreifaltigkeit nahm die menschliche Natur an, um als Mensch die Menschen von ihren Sünden zu erlösen. Der Gottmensch Jesus Christus, dem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden, gründete eine übernatürliche Heilsanstalt, die Kirche, und machte sie zur Verwalterin und Ausspenderin der durch seinen Erlösungstod verdienten Gnaden.

Diese seine Kirche setzte Christus als eine sichtbare, vollkommene Gesellschaft ein, die bis zum Ende der Zeiten bestehen soll, und versah sie mit allen Rechten, deren sie zur Vollziehung ihres großen Auftrages bedurfte. Er gab ihr eine feste Organisation und bestimmte die Apostel und deren Nachfolger als Lehrer und Hirten seiner Gläubigen. Zum Haupte der Kirche ernannte er den hl. Petrus und dessen rechtmäßigen Nachfolger und übertrug ihm die höchste Binde- und Lösegewalt. Das ist in ihren Hauptumrissen die katholische Lehre von der göttlichen Stiftung und Sendung der Kirche, deren Begründung der Theologie zufällt. Sie bildet die Grundlage für die folgenden Erörterungen über die Stellung des Staates gegenüber der christlichen Kirche und der übernatürlichen Religion.

Indem Christus seine Kirche mit der direkten Sorge für die Religion betraute, hat er die religiöse Gewalt, die in der rein natürlichen Ordnung dem Staate zugefallen wäre, auf die Kirche übertragen. Obschon Kirche und Staat in bezug auf ihren Zweck und die Mittel, durch die sie diesen erreichen sollen, sehr verschieden sind, so existieren sie doch nicht in vollständiger Trennung voneinander wie zwei Staaten, deren jeder seine eigenen Glieder hat; sie haben es vielmehr mit denselben Menschen zu tun; die Glieder der Kirche sind zugleich Glieder des Staates, unterstehen somit nicht nur der kirchlichen, sondern auch der staatlichen Gewalt. Es fragt sich nun, welches das von Gott ge-

wollte Rechtsverhältnis zwischen Staat und Kirche sei? Darauf antworten die folgenden Sätze, deren erster das allgemeine Rechtsverhältnis bestimmt, während der zweite einen besondern Fall ins Auge faßt.

Lehrsatz 80. Die Trennung von Kirche und Staat als Prinzip ist zu verwerfen.

Unter Trennung von Kirche und Staat versteht man ein Verhältnis, in dem sich der Staat um die Kirche, trotz der Gemeinsamkeit der Untertanen, nicht mehr und nicht weniger kümmert als um irgendeine Privatgesellschaft. Der Staat läßt der Kirche volle Freiheit in ihrer Sphäre, sieht aber in seiner Gesetzgebung gänzlich von ihr ab und überläßt sie ihrem Schicksal. Das ist die Stellung, die der Staat nach den Grundsätzen vieler Sozialisten und vieler Anhänger des Liberalismus der Kirche gegenüber einnehmen muß. Wir leugnen nun nicht, daß die Trennung von Kirche und Staat unter Umständen zulässig sein kann, insoweit sie das geringere Übel ist; dagegen behaupten wir, daß sie an und für sich nicht das richtige, normale Verhältnis ist, wie es nach dem Willen Gottes zwischen der kirchlichen und der staatlichen Gesellschaft bestehen soll. Wir setzen hier Staaten voraus, deren Regierung und deren Untertanen Christen sind, wie es nach Christi Absicht in bezug auf alle Staaten sein sollte.

Erster Beweis. — Die Pflicht des Schutzes und der Förderung der Religion, die dem Staate obliegt, kann sich nur auf die Verehrung des wahren Gottes und auf die von Gott bestimmte Art der Verehrung beziehen. Nun ist aber die christliche Religion die allein wahre Religion, und die Kirche ist die von Christus zur Verkündigung und Verbreitung dieser Religion gegründete Anstalt. Folglich ist es objektive Pflicht des Staates, die christliche Religion und die Kirche Christi, und nur diese, zu schirmen und zu fördern.

Das erfordert auch das eigene Interesse des Staates. Wie die Kirche des Schutzes durch den Staat bedarf, so bedarf auch der Staat der Hilfe und Unterstützung durch die Kirche. Denn das Wohl des Staates ist durch die sittliche Ordnung, insbesondere durch die Achtung vor der Autorität, vor dem Leben und Eigentum anderer bedingt. Nun ist es aber gerade die Kirche, die berufsgemäß auf die Pflicht der Einhaltung der sittlichen Ordnung hinweist und zu ihrer Erfüllung anhält.

Zweiter Beweis. — Da Kirche und Staat es mit denselben Menschen zu tun haben, so gibt es notwendig viele Berührungspunkte zwischen der kirchlichen und staatlichen Gewalt, und es müssen unausbleiblich häufige Konflikte entstehen, wenn Kirche und Staat getrennt sind. Nun ist aber sowohl die Kirche als auch der Staat von Gott gewollt, und beide sind vollkommene Gesellschaften. Es ist deshalb selbstverständlich, daß Gott, der ein Gott der Ordnung ist, beide von ihm gegründete Gesellschaften in sich und in ihrem gegenseitigen Rechtsverhältnis geordnet hat. Für diese Ordnung hat aber Gott nur dann genügend gesorgt, wenn er die Regelung des Rechtsverhältnisses zwischen Staat und Kirche nicht dem Zufall und der Willkür überlassen, sondern diese selbst angeordnet hat. Es kann also nicht das von Gott gewollte, normale Verhältnis sein, daß der Staat die Kirche ignoriere.

Lehrsatz 81. In Dingen, die sowohl der kirchlichen als der weltlichen Gewalt unterstehen, kommt, wenn keine Verständigung erzielt wird, das Recht der Entscheidung der Kirche zu.

Da Kirche und Staat vollkommene Gesellschaften sind, so haben beide auf ihrem Gebiete volle Unabhängigkeit: die Kirche ist in rein religiösen Dingen die einzige zuständige Autorität, ebenso der Staat in rein weltlichen Dingen. Die

Kirche als solche hat kein Recht, die Staatsbeamten zu ernennen, Soldaten auszuheben, Steuern zum Zwecke von Eisenbahnbauten aufzuerlegen u. dgl. Der Staat hat keine Berechtigung, die Verkündigung der christlichen Lehre zu regeln oder Bestimmungen über Spendung der Sakramente zu treffen. Außer diesen und ähnlichen rein geistlichen oder rein weltlichen Dingen gibt es aber manche andere, die unter einer Rücksicht der Jurisdiktion der Kirche, unter einer andern der Jurisdiktion des Staates unterstehen. So hat z. B. die Kirche das Recht und die Pflicht, passende junge Leute für den Priesterstand heranzubilden; der Staat hat das Recht, Soldaten auszuheben und auszubilden. Es wird aber nicht selten vorkommen, daß es dieselben Personen sind, die von der Kirche und vom Staate zu unvereinbaren Zwecken ausgewählt werden. Dergleichen Angelegenheiten nennt man „gemischte Angelegenheiten". Der erste und beste Weg zur Regelung dieser Angelegenheiten im Falle eines Konfliktes ist natürlich der des gegenseitigen Übereinkommens. Wie aber, wenn eine Vereinbarung nicht zustande kommt? Für diesen Fall gilt das im obigen Satze aufgestellte Prinzip, nach dem der Kirche das Vorzugsrecht zukommt.

Beweis. — Gott will die Eintracht zwischen der geistlichen und weltlichen Gewalt. In Fällen aber, wo dieselbe Sache unter verschiedener Rücksicht beiden Gewalten untersteht und eine Verständigung nicht erzielt wird, kann die Eintracht nur dadurch erhalten werden, daß eine der beiden Gewalten das Recht der Entscheidung hat. Dieses Recht kommt aber offenbar nicht dem Staate, sondern der Kirche zu. Denn der Zweck der Kirche, welche die übernatürliche Heiligung der Menschen anstrebt, ist höher und dringender als der Zweck des Staates, der nur auf die irdische Wohlfahrt gerichtet ist; deshalb ist auch die kirchliche Gewalt ihrer Natur nach höher als die Staatsgewalt. Folglich steht der kirchlichen Gewalt als der höheren das Recht der Entscheidung zu.

Erste Anmerkung. — Das Recht der Kirche, in gemischten Angelegenheiten zu entscheiden, nennt man indirekte Gewalt über weltliche Angelegenheiten. Diese ist von der direkten Gewalt wesentlich verschieden. Die direkte Gewalt über weltliche Dinge ist das Recht, unmittelbar um der zeitlichen Wohlfahrt willen über irdische Angelegenheiten zu verfügen. Die indirekte Gewalt dagegen bedeutet bloß das Recht, Verfügungen der weltlichen Gewalt zu verbessern, soweit sich diese mit den sittlichen und religiösen Interessen nicht vertragen. Die indirekte Gewalt der Kirche ist demnach keine weltliche, sondern eine geistliche Gewalt; denn sie verfügt nur insofern über weltliche Dinge, als dadurch die geistlichen Interessen berührt werden; ihr Formalobjekt gehört nicht dem weltlichen, sondern dem geistlichen Gebiete an.[1])

Zweite Anmerkung. — Nachdem wir den Staat in seinem Verhältnis zur wahren Religion und zu der von Christus gestifteten Kirche betrachtet haben, wollen wir noch sehen, welche Stellung er den falschen Religionen gegenüber einzunehmen hat. Das führt uns auf die Toleranz. Unter Toleranz versteht man die Duldung abweichender religiöser Überzeugungen.[2]) Dulden oder tolerieren kann man eigentlich nur, was man irgendwie als ein Übel ansieht. Nur das Böse und der Irrtum wird geduldet, nicht aber das Gute und Wahre. Die religiöse Toleranz hat die religiösen Überzeugungen und Gebräuche zum Gegenstande, die man als unrichtig oder minder gut ansieht.

Man kann eine dreifache religiöse Toleranz unterscheiden: die Privattoleranz, die kirchliche Toleranz und die bürgerliche oder staatliche Toleranz, je nachdem sie von den Privatpersonen in ihrem gegenseitigen Verkehr oder von der Kirche oder endlich vom Staate geübt wird. Hier reden wir nur von der bürgerlichen oder staatlichen Toleranz. Sie begegnet uns in doppelter Form:

---

[1]) Vgl. hierüber Cathrein, Katholik und katholische Kirche, 1922, 289 ff.

[2]) Über die Toleranz vgl. Balmes, Der Katholizismus verglichen mit dem Protestantismus (Regensburg 1845) Kap. 34; A. Vermeersch, La Tolérance, Louvain 1912; Cathrein, Katholik und katholische Kirche, 1922, 328 ff.

1. Manche verlangen, daß vom Staate prinzipiell alle Religionsgesellschaften oder wenigstens die christlichen Bekenntnisse in religiöser Beziehung als gleichberechtigt angesehen und behandelt werden. Das ist der Standpunkt des konsequenten Liberalismus, der alle Religionen für gleichwertig hält und in ihrer Gleichstellung innerhalb desselben Staates das ideale Verhältnis zwischen Staat und Religion zu erkennen meint. Dementsprechend stellt er an alle Regierungen die Forderung, daß sie grundsätzlich allen Bekenntnissen das Recht öffentlicher Religionsübung zugestehen. — Eine solche Toleranz ist im Grunde nichts anderes als religiöser Indifferentismus, dessen Verwerflichkeit früher dargetan wurde. Selbst in der natürlichen Ordnung könnte es nur eine wahre Religion geben, und nur diese wäre existenzberechtigt; denn dem Irrtum in Dingen der Religion kann unmöglich dasselbe Recht zukommen wie der religiösen Wahrheit. In der übernatürlichen Ordnung aber, zu der die Menschheit von Anfang an erhoben wurde, findet sich die wahre Religion ausschließlich in der von Christus für alle Menschen und Zeiten gegründeten Kirche, und diese allein hat objektive Existenzberechtigung. Wenn sodann der Liberalismus die religiöse Toleranz als *idealen* Zustand hinstellt, so fügt er dem ersten Irrtum einen zweiten hinzu. Ideal kann man doch einen Zustand nicht nennen, der nur unter Voraussetzung eines sehr großen Übels, nämlich der religiösen Spaltung und Zerfahrenheit und des Irrtums in den wichtigsten Lebensfragen, möglich ist.

2. Eine andere Form der *bürgerlichen* Toleranz besteht darin, daß der Staat den Mitgliedern mehrerer Religionsgesellschaften die öffentliche Ausübung ihres Kultus gestattet und sie darin schützt. Sie enthält keine Anerkennung der religiösen Grundsätze, sie trennt vielmehr die Sache von der Person und sucht ein friedliches Zusammenleben der Mitglieder verschiedener Bekenntnisse innerhalb desselben Staatswesens zu ermöglichen. Die bürgerliche Toleranz wird zur (bürgerlichen) *Parität*, wenn die (anerkannten) Religionsgesellschaften eines Staates nicht nur gleichen Rechtsschutz genießen, sondern auch in politischer Beziehung gleichberechtigt sind. — Als *idealer* Zustand kann auch die bürgerliche Toleranz nicht gelten, da sie die religiöse Spaltung voraussetzt. Das Ideal ist und bleibt für alle Zeiten die Einheit des Volkes im Bekenntnis des wahren Glaubens. Wo diese Einheit besteht, muß der katholische Staat diese nach Möglichkeit zu erhalten suchen nicht nur wegen der Pflichten, die er der Kirche gegenüber hat, sondern auch aus eigenstem Interesse. Wenn aber die religiöse Spaltung einmal Tatsache geworden ist, oder wenn andere Religionsgesellschaften infolge geschichtlicher Vorgänge sich ein Recht auf Duldung ihres Kultus erworben haben, so muß der katholische Staat dieses Recht achten und den andern Religionsgesellschaften denselben Rechtsschutz gewähren wie den Katholiken, d. h. er muß Toleranz gegen sie üben. Die bürgerliche Toleranz ist heute, infolge der vielen tiefgehenden religiösen Spaltungen, durchweg zur Notwendigkeit geworden.

Was soeben von der Pflicht des katholischen Staates in bezug auf die Erhaltung der Einheit des wahren Glaubens gesagt wurde, läßt sich auf den *akatholischen* (protestantischen) Staat nicht übertragen. Der Protestantismus stellt bekanntlich als obersten Grundsatz das Prinzip der „freien Forschung" auf, er verwirft die kirchliche Autorität und setzt an deren Stelle das subjektive Urteil des einzelnen in religiösen Dingen. Eine protestantische Religionsgesellschaft, muß kraft ihres eigenen Prinzips alle andern Bekenntnisse, wenigstens alle christlichen, als gleichberechtigt anerkennen, und der protestantische Staat muß allen christlichen Religionsgemeinschaften volle Gleichberechtigung zugestehen, wenn er sich nicht mit dem Grundprinzip des Protestantismus in Widerspruch setzen will.

III. Auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts.

Der Mensch ist gewöhnlich wie seine Erziehung; und da der Unterricht und die Schule einen großen Teil der Erziehung ausmachen, so kann man mit Recht sagen: wie die Schule, so die Menschen, und wem die Schule gehört, dem gehört die Zukunft. Bei der großen Bedeutung der Erziehung und des Unterrichts für den einzelnen Menschen und die menschliche Gesellschaft muß es von vornherein als ausgemacht gelten, daß Gott *bestimmte* Personen mit der Pflicht der Erziehung und des Unterrichts betraut und mit allen zur Erfüllung dieser Pflicht erforderlichen Rechten versehen hat. Wem hat nun Gott diese Rechte übertragen? In der rein natürlichen Ordnung machen auf diese Rechte

nur die Familie und der Staat Anspruch; in der tatsächlich bestehenden übernatürlichen Ordnung tut es auch die christliche Kirche.

A. Rechte der Familie.

Lehrsatz 82. In der rein natürlichen Ordnung haben die Eltern und nur sie das unmittelbare Recht auf die Erziehung der Kinder.

Plato nahm das Recht der Kindererziehung ausschließlich für den Staat in Anspruch. In unserer Zeit betrachten die Sozialisten die Gesamtheit, d. h. den sozialistischen Staat, als den allein berechtigten Erzieher. Auch der moderne Liberalismus, der dem Staate in wirtschaftlichen Dingen fast alle Rechte abspricht, macht ihm in bezug auf Unterricht und Erziehung die weitestgehenden Zugeständnisse. Wir setzen hier voraus, was früher schon bewiesen wurde, daß die Eltern von Gott an erster Stelle zur Erziehung berufen und die nächsten und unmittelbaren Erzieher ihrer Kinder sind. Diesen Rechtsgrundsatz ergänzen wir jetzt durch die Behauptung, daß die Eltern allein das unmittelbare Recht auf die Erziehung haben, daß mithin jede andere Gewalt von der unmittelbaren Leitung der Erziehung ausgeschlossen ist.

Beweis. — 1. Die Eltern sind von Gott mit der Erziehung ihrer Kinder beauftragt; sie müssen also auch das Recht haben, der ihnen auferlegten Pflicht nachzukommen. Nun kann aber dieses Recht in derselben (natürlichen) Ordnung nicht zwei verschiedenen Autoritäten, den Eltern und dem Staate, zukommen; denn die Erziehung kann nur dann ihren Zweck erreichen, wenn sie einheitlich ist.

2. Wer den Eltern das ausschließliche Recht auf die unmittelbare Erziehung abspricht, gibt die Familie als selbständige, vom Staate wesentlich verschiedene Gesellschaft preis. Denn der Hauptgrund der Notwendigkeit der Familie als einer selbständigen Gesellschaft ist die Kindererziehung. Wenn man diese Aufgabe dem Staate zuweist oder ihm dasselbe unmittelbare Erziehungsrecht wie den Eltern zugesteht, so spricht man der Familie die Existenzberechtigung ab.

3. Die Familie besteht mit ihren wesentlichen Aufgaben und Rechten vor dem Staate. Wenn sich die Familien naturgemäß zum öffentlichen Gemeinwesen erweitern oder vereinigen, so geschieht das nicht, um ihre wesentlichen Rechte auf den Staat zu übertragen, sondern um im Staate Schutz und Förderung in Lösung ihrer Aufgabe zu finden. Dies gilt auch von der Kindererziehung. Der Staat hat nicht den Zweck, die Familie in der Erziehung der Kinder zu ersetzen, sondern sie hierin zu schützen und zu fördern.

Folgerung. — Da die Eltern die von Gott bestellten Erzieher ihrer Kinder sind, so hat die Staatsgewalt kein Recht, unmittelbar in die Erziehung einzugreifen. Nur wenn erwiesen ist, daß die Eltern ihre Erziehungspflicht schwer vernachlässigen, und wenn zu befürchten ist, daß die verwahrlosten Kinder später eine Last oder eine Gefahr für die Gesamtheit werden, kann die Staatsgewalt die Eltern zwingen, ihrer Pflicht nachzukommen, und falls kein anderes Mittel übrigbleibt, die Kinder einer Erziehungsanstalt anvertrauen. Da aber dieses Recht dem Staate nur ausnahmsweise zukommt, so muß es in jedem einzelnen Falle bewiesen werden.

Einwände. Für das Erziehungsrecht des Staates bringt man folgendes vor:

1. Die Kinder werden als Glieder des Staates geboren. Folglich darf und soll sich die Staatsgewalt der Erziehung der Kinder annehmen.

Antwort. 1) Die Kinder sind durch ihre Geburt unmittelbar Glieder der Familie und erst durch die Familie Glieder des Staates. — 2) Wenn sie aber auch unmittelbar Glieder des Staates wären, so würde daraus nicht ohne weiteres folgen, daß der Staat ein unmittelbares Recht auf ihre Erziehung hätte.

2. Erzieher der Kinder sind die Eltern nur als Mandatare des Staates. Folglich hat der Staat das Recht, direkt in die Erziehung einzugreifen.

Antwort. Mandatare des Staates in der Erziehung ihrer Kinder sind die Eltern nur in der falschen Voraussetzung, daß die Familie ihre Rechte vom Staate erhalten habe. Die Familie bestand mit allen ihren wesentlichen Rechten, bevor es noch einen Staat gab; und der Staat hat nicht den Zweck, diese Rechte an sich zu reißen, sondern sie zu schützen.

3. Der Staat hat ein Recht auf alles, was dem Gesamtwohle förderlich ist. Eine gute Erziehung der Kinder, durch die der Staat gute Bürger erhält, ist aber von großer Bedeutung für das Gesamtwohl. Folglich hat der Staat ein Recht auf die Leitung der Erziehung.

Antwort. 1) Wenn der Staat auf Grund des aus einer guten Kindererziehung ihm erwachsenden Nutzens ein unmittelbares Recht auf die Erziehung hätte, so müßte er aus demselben Grunde noch viele andere Rechte haben, die ihm niemand einräumen wird. So müßte er z. B. das Recht haben, nicht nur alle Untertanen zur Ehe zu verpflichten, sondern auch die Ehepaare zu bestimmen. — 2) Das einzige Recht des Staates bezüglich der Erziehung besteht darin, daß er Eltern, die erwiesenermaßen die Pflicht der Kindererziehung schwer vernachlässigen, zur Erfüllung ihrer Pflicht anhalten und nötigenfalls für Ersatz sorgen kann.

B. Rechte des Staates.

Die Pflicht der Kindererziehung ist unmittelbar nur den Eltern auferlegt; der Unterricht macht aber einen wesentlichen Teil der Erziehung aus; deshalb haben die Eltern in erster Linie die Pflicht und das Recht, für den Unterricht ihrer Kinder zu sorgen. Da aber bei Völkern, die auf einer höheren Kulturstufe stehen, die Eltern und die einzelne Familie für die Erteilung des Unterrichts nicht ausreichen, so ist als Stellvertreterin der Eltern und als Hilfsanstalt der Familie die Schule entstanden. Die Errichtung und Beaufsichtigung der Schule ist daher vor allem Sache der Familie oder der Eltern, die ihre Kinder der Schule anvertrauen. Doch kommen auch dem Staate gewisse Rechte auf die Schule zu.

1. Die Befugnisse des Staates bezüglich der Schule sind folgende: 1) Die Staatsgewalt hat das Recht und die Pflicht, keine Schulen zu dulden, die gemeinschädliche Irrtümer verbreiten oder sonstwie den Bestand der Gesellschaft in Gefahr bringen.

2) Da der Staat die Aufgabe hat, die Privattätigkeit zu unterstützen, so kann er auch Schulen errichten und leiten, wo die Privattätigkeit nicht ausreicht. Dabei soll er aber den Gemeinden einen maßgebenden Einfluß auf die Schuleinrichtung und besonders auf die Anstellung der Lehrer einräumen, damit die Schule durch die Gemeinde mit der Familie in Verbindung bleibe, die er ergänzen, nicht aber des Einflusses auf Unterricht und Erziehung berauben soll.

3) Wenn Eltern ihre Pflichten in bezug auf Erziehung und Unterricht der Kinder erwiesenermaßen schwer vernachlässigen, so hat die Staatsgewalt das Recht, die Eltern zur Erfüllung ihrer Pflichten anzuhalten und nötigenfalls andere geeignete Personen mit der Sorge dafür zu betrauen (unbeschadet der Rechte der Kirche, von denen später die Rede sein wird).

4) Die Staatsgewalt kann von allen, die als Beamte angestellt sein wollen, ein gewisses Maß von Schulbildung verlangen.

5) Da die elementaren Kenntnisse (Lesen, Schreiben, Rechnen) heutzutage für die Erfüllung der gesellschaftlichen Pflichten notwendig sind, so kann der Staat zur Erwerbung dieser Kenntnisse durch Gesetz verpflichten.

6) Wie die Kirche im Interesse der religiösen Erziehung die Eltern unter Umständen verpflichten kann, ihre Kinder in die Schule zu schicken, so kann der Staat in solchen Fällen im Einverständnis mit der Kirche die Kinder zum Schulbesuch anhalten.

2. Die genannten Befugnisse der Staatsgewalt bedeuten nur ein indirektes Recht auf den Unterricht. Der direkte Einfluß des Staates auf die Schule kann sich auf dreierlei Weise betätigen: durch das Schulmonopol, den einfachen Schulzwang und die staatliche Zwangsschule.

1) Das staatliche Schulmonopol kann im engeren und weiteren Sinne verstanden werden. Im engeren Sinne bedeutet es die gänzliche Ausschließung der Privattätigkeit vom Schulgebiete, so daß nur der Staat Schulen errichten und leiten darf. Das Schulmonopol im weiteren Sinne läßt zwar Privatschulen zu, aber nur mit staatlicher Genehmigung und unter staatlicher Aufsicht, so daß der Staat den Lehrplan, die Unterrichtsfächer und Schulbücher bestimmt. Das bloße Schulmonopol, auch wenn es in seiner engeren Bedeutung genommen wird, zwingt niemand zum Schulbesuch und läßt den Eltern die Freiheit, ihre Kinder zu Haus zu unterrichten, nötigt aber diejenigen, die eine Schule besuchen wollen, sich in der Staatsschule oder wenigstens in einer vom Staate anerkannten und überwachten Anstalt unterrichten zu lassen.

2) Der bloße Schulzwang bedeutet die allen Eltern auferlegte Verpflichtung, ihre Kinder in irgendeine Schule zu schicken, läßt ihnen aber die Freiheit, die Schule, der sie ihre Kinder anvertrauen wollen, selbst zu wählen oder auch selbst eine Schule zu errichten.

3) Die staatliche Zwangsschule entsteht aus der Verbindung des Schulmonopols mit dem Schulzwang. Sie zwingt die Eltern nicht nur, ihre Kinder in die Schule zu schicken, sondern verbietet ihnen auch, eine ihren Anschauungen zusagende Schule zu wählen, und nötigt sie, die Kinder in die Staatsschule zu schicken, auf die sie gar keinen Einfluß haben.

Lehrsatz 83. Das staatliche Schulmonopol, noch mehr die staatliche Zwangsschule steht im Widerspruch mit dem Naturrecht.

Der erste Teil unseres Satzes handelt vom Schulmonopol ohne Schulzwang, der zweite vom Schulmonopol in Verbindung mit dem Schulzwang.

Erster Teil: Das staatliche Schulmonopol ist gegen das Naturrecht. [1])

Erster Beweis. — Das Schulmonopol ist ein Eingriff in das Erziehungsrecht der Eltern: Die Eltern haben die heilige, von Gott ihnen auferlegte Pflicht, für die Erziehung ihrer Kinder zu sorgen, mithin das Recht, in der Erfüllung dieser ihrer Pflicht nicht gehindert zu werden. Unter den modernen Verhältnissen sind sie aber im allgemeinen außerstande, die Erziehung in ihrem ganzen Umfang selbst zu besorgen; sie müssen daher einen beträchtlichen Teil der Erziehung der Schule anvertrauen. Indem sich nun die Staatsgewalt das Recht vorbehält, Schulen zu errichten, oder nur von ihr approbierte Schulen duldet, hebt sie die Freiheit der Eltern in der Erziehung der Kinder zum großen Teil auf. Denn diese Freiheit fordert, daß es den Eltern gestattet sei, für ihre Kinder eine Schule zu wählen, die ihrer Anschauung von der Erziehung Rechnung trägt. Diese Möglichkeit wird ihnen aber durch das Schulmonopol genommen, und sie werden wenigstens indirekt gezwungen, ihre Kinder in die staatlichen Schulen zu schicken und dort heranbilden zu lassen, nicht wie sie es für recht halten, sondern wie es der Schulbehörde gefällt.

Einwand gegen diesen Beweis. Das Schulmonopol kann kein Eingriff in das Erziehungsrecht der Eltern sein, weil sich die Schule nicht mit der Erziehung, sondern mit dem Unterricht befaßt.

[1]) Vgl. Ludw. v. Hammerstein, Das preußische Schulmonopol, 1893; Cathrein, Moralphilos. II [6] 605 ff.

Antwort. Der Unterricht, wenigstens in den unteren und mittleren Schulen, ist nicht nur ein wesentlicher Teil, sondern bei richtiger Schulmethode auch ein Hauptmittel der Erziehung. Denn die Schule soll auch auf den Charakter des Schülers bildend und veredelnd einwirken. Welche Erfolge könnte wohl der Unterricht haben, wenn der Lehrer seine Schüler nicht anhielte, die gewöhnlichen Hindernisse des Fortschritts, die natürliche Arbeitsscheu, die Zerstreutheit und den Eigensinn zu überwinden? Der Unterricht soll sodann auch ein Mittel sein, in den Schülern Liebe und Begeisterung für alles Gute und Schöne, Haß und Abscheu gegen alles Niedrige und Böse zu wecken und zu nähren.

Zweiter Beweis. — Das Schulmonopol ist ein Eingriff in die Freiheitsrechte der Untertanen: Die Staatsgewalt darf die Rechte der Untertanen nur insoweit beschränken, als es zum Wohle der Gesamtheit notwendig oder sehr nützlich ist. Nun ist aber das Schulmonopol, d. h. die vollständige Verhinderung der Privattätigkeit auf dem Gebiete der Schule, für das Gesamtwohl weder notwendig noch nützlich. Die Unterrichtsfreiheit mit ihrem Wettbewerb ist erfahrungsgemäß für die allseitige Entwicklung des Schulwesens viel vorteilhafter als das Schulmonopol.

Einwand. Ohne staatliches Schulmonopol hat das Schulwesen nicht die erforderliche Einheit.

Antwort. 1) Mit demselben Rechte könnte man auch die Regelung des wirtschaftlichen Lebens durch den Staat fordern, wie sie die Sozialisten erstreben, weil sonst die erforderliche Einheit des Wirtschaftslebens fehle. — 2) Die Einheit, die man auf dem Gebiete der Schule wie auf andern Gebieten mit Recht verlangen kann, ist, daß die Schultätigkeit sich innerhalb der Schranken des Gemeinwohles entfalte und diesem diene. Diese Einheit kann aber erreicht werden ohne Schulmonopol, wie das Beispiel der Staaten lehrt, in denen kein solches Monopol besteht. Menschen sind nicht wie Schafe, und selbst Schafe sind nicht ununterscheidbar gleich. Gerade auf geistigem Gebiete gedeihen die Menschen am besten, wenn sie sich nach ihrer Eigenart frei entwickeln können, wie ein Wald nicht dann am schönsten ist, wenn nur Bäume derselben Art geduldet werden, sondern dann, wenn sich die verschiedenen Gattungen von Bäumen frei nach ihrer Art entwickeln können.

Dritter Beweis. — In seiner Anwendung auf die höheren Unterrichtsanstalten hat das Schulmonopol zur Folge, daß die Wissenschaft in eine unwürdige Abhängigkeit von der Regierung gerät. Es ist ja nur zu natürlich, und die Erfahrung lehrt es zur Genüge, daß die regierende Partei mit Vorliebe solche Lehrer anstellt und befördert, die sie als Anhänger ihrer Ideen und als Vertreter ihrer Interessen kennt. Dadurch werden aber diejenigen, die auf eine Anstellung an höheren Lehranstalten reflektieren, moralisch genötigt, solche Lehren vorzutragen, die der Regierung genehm sind.

Zweiter Teil: Die staatliche Zwangsschule ist gegen das Naturrecht.

Die staaatliche Zwangsschule fügt zum Schulmonopol noch den Schulzwang hinzu, legt also den Eltern den gesetzlichen Zwang auf, ihre Kinder in eine staatliche, ihrem Einflusse gänzlich unzugängliche Schule zu schicken.

Beweis. — Die staatliche Zwangsschule ist nicht ein bloß vorübergehender Eingriff in das direkte Erziehungsrecht der Eltern, sondern nötigt diese, die Erziehung der Kinder für eine lange Reihe von Jahren, die für die Erziehung ausschlaggebend sind, in fremde Hände zu legen und zugunsten der augenblicklich herrschenden politischen Partei auf ihr natürliches Recht zu verzichten. Wer dem Staate diese Befugnis zugesteht, der muß ihm konsequenterweise auch das Recht einräumen, über das Vermögen der Eltern frei zu verfügen oder wenigstens die gesamte Güterproduktion an sich zu reißen, wie die Sozialisten es wollen.

Die staatliche Zwangsschule wird auch leicht zu einer Gewissenstyrannei für Eltern und Kinder. Denn wo sie besteht, braucht nur eine christenfeindliche Kammermehrheit die Religion aus der Schule zu verbannen, dann

sind die Eltern gezwungen, ihre Kinder in eine religionslose Schule zu schicken, die nach ihrer Überzeugung und nach Ausweis der Erfahrung eine Pflanzstätte des Indifferentismus und der Religionslosigkeit ist.

Lehrsatz 84. Auch zum bloßen Schulzwang, wie er tatsächlich vielfach durchgeführt wird, ist der Staat aus sich nicht berechtigt.

Der bloße Schulzwang setzt Unterrichtsfreiheit voraus und besagt die vom Staate allen Eltern aufgelegte Verpflichtung, ihre Kinder in irgendeine öffentliche Schule zu schicken. Daß der Staat diese Forderung an diejenigen stellen kann, welche als Beamte angestellt sein wollen, ist unzweifelhaft. Daß er ferner den Lernzwang ausüben, d. h. alle Eltern verpflichten kann, ihren Kindern die allgemein notwendigen Kenntnisse und Fertigkeiten (Lesen, Schreiben, Rechnen) zu verschaffen, wurde schon oben bemerkt. Der Schulzwang geht über den Lernzwang hinaus, indem er die Eltern nötigt, die Kinder in eine Schule zu schicken und alle Fächer, welche dort gelehrt werden, zu betreiben, und zwar meistens während der Dauer von vollen acht Jahren.

Beweis. — Manche halten den Schulzwang aus dem Grunde für berechtigt, weil die durch die Schule vermittelten Kenntnisse notwendig seien, um aus den Kindern nützliche Glieder der Gesellschaft zu machen; andern scheint er deshalb berechtigt, weil die Kinder ohne die Schule der sittlich-religiösen Ausbildung, die für den Staat von großer Wichtigkeit ist, entbehren müßten. Beide Gründe sind aber hinfällig. Denn wer wollte auch im Ernst behaupten, daß alle jene Fächer, die heutzutage in der Volksschule in dem Zeitraum von acht Jahren wenigstens betrieben werden, z. B. Geometrie, Physik, Chemie usw., für Knechte und Mägde, Taglöhner und Bergknappen unerläßlich seien, um ihre Berufspflichten in einer für die Gesellschaft nützlichen Weise erfüllen zu können? Was sodann die sittlich-religiöse Ausbildung der Kinder betrifft, so fällt die direkte Sorge dafür nicht dem Staate, sondern der Kirche zu. Deshalb kann der Staat nicht aus sich, sondern nur im Einverständnis mit der Kirche einen mäßigen Schulzwang einführen oder die Eltern verpflichten, ihre Kinder für eine bestimmte Zeit in die Schule zu schicken. Ein einträchtiges Zusammengehen von Kirche und Staat in der Schulleitung ist für beide und für die Schule das Beste.

C. Rechte der Kirche.

Die Kirche hat ein historisches und ein göttliches Recht auf die Schule. Ihr historisches Recht beruht auf der Tatsache, daß sie bei den christlichen Völkern die Schule ins Leben rief und viele Jahrhunderte hindurch für deren Fortbestand und Gedeihen sorgte. In Deutschland galt die Schule noch bis ins 18. Jahrhundert als ein Annex der Kirche. Anfangs war der Zweck, den die Kirche bei Gründung von Schulen verfolgte, vorwiegend ein religiöser, später zog sie auch die profanen Lehrfächer in den Bereich des Unterrichts. Auf Grund dieses historischen Rechts war bis in die neueste Zeit nicht nur der Religionsunterricht, sondern auch die Schulinspektion der Kirche überlassen, so daß die Schule ihren konfessionellen Charakter bewahrte. Erst in jüngster Zeit wurde ihr das Inspektionsrecht größtenteils entzogen. An Stelle der konfessionellen Schulen sucht man Simultanschulen oder weltliche, d. h. religionslose Schulen einzuführen, wie sie in Frankreich schon bestehen.

Das göttliche Recht der Kirche auf die Schule gründet sich auf den direkten Auftrag Christi, seine Lehre allen Menschen zu verkünden, sie zur praktischen Beobachtung der christlichen Lehre anzuhalten, durch übernatürliche Gnadenmittel zu heiligen und so ihrer ewigen, übernatürlichen Bestimmung zuzuführen. Durch diesen göttlichen Auftrag hat die Kirche das unmittelbare Recht erhalten, für die religiöse Erziehung derer, die durch die Taufe der Kirche Christi

angehören, Sorge zu tragen, so zwar, daß in bezug auf die religiöse Erziehung selbst die Eltern nur Mandatare der Kirche sind, wenn sie auch als solche durch die Natur selbst bezeichnet werden. Da aber die religiöse Erziehung den wichtigsten Teil der Erziehung ausmacht und nicht nur in die übrige Erziehung eingreift, sondern von dieser auch gehindert und gestört werden kann, so steht der Kirche die Oberaufsicht über die gesamte Erziehung der christlichen Kinder zu. — Aus diesem durch göttlichen Willen festgelegten Verhältnis der Kirche zur Erziehung der christlichen Jugend ergeben sich folgende praktische Grundsätze:

1. Alle katholischen Religionslehrer verwalten ihr Amt im Namen und Auftrage der Kirche (missio canonica). Wenn also die Kirche ihren Lehrauftrag zurückzieht, so darf der Staat die von dieser Maßregel Betroffenen nicht im Amte belassen.

2. Da die weltliche und die religiöse Erziehung sich nicht voneinander trennen lassen, die religiöse Erziehung aber die höhere und wichtigere ist, so kann die Kirche ein wirksames Aufsichtsrecht über alle Schulen beanspruchen, in denen katholische Kinder unterrichtet werden. Ohne dieses Recht hätte sie keine Bürgschaft für die religiöse Erziehung der ihr anvertrauten Jugend.[1])

3. Vermöge des von Christus ihr übertragenen Hirtenamtes hat die Kirche das Recht, die christlichen Eltern zur religiösen Erziehung der Kinder anzuhalten, und kann sie unter Umständen verpflichten, diese in eine öffentliche Schule zu schicken.

4. Der Staat kann die Eltern nicht verpflichten, ihre Kinder in Schulen zu schicken, die nach dem Urteil der Kirche die religiöse Erziehung gefährden. Solcher Art sind aber nach dem Urteil der Kirche: 1) die religionslosen Schulen, in denen kein Religionsunterricht erteilt wird und der Einfluß der Kirche gänzlich ausgeschlossen ist; — 2) die Schulen mit gemeinsamem Religionsunterricht für Kinder verschiedener Konfessionen; — 3) die Simultanschulen, in denen die Kinder verschiedener Konfessionen gemeinsam unterrichtet werden und eine Trennung nur im Religionsunterricht stattfindet.

Die Kirche hat deshalb immer gefordert, daß in Ländern mit religiös gemischter Bevölkerung die Schulen konfessionell eingerichtet seien, so daß jede Konfession ihre eigenen getrennten Schulen hat. Nur wenn die katholischen Kinder in katholischen Schulen unterrichtet werden, d. h. in Schulen, in denen die Lehrer und die Lehrbücher katholisch sind und der ganze Schulbetrieb den katholischen Grundsätzen entspricht, kann von einer wahrhaft religiösen Erziehung im katholischen Sinne die Rede sein und die Aufsicht der Kirche sich wirksam geltend machen.

5. Die Kirche hat das Recht, Schulen zu gründen, sowohl Volksschulen als höhere Lehranstalten[2]), insbesondere auch Lehrerseminarien und Klerikalseminarien, die ausschließlich ihrer eigenen Aufsicht unterstehen.

---

[1]) Diesen Grundsatz spricht das neue kirchliche Gesetzbuch in unzweideutiger Form aus. Can. 1381 lautet: „§ 1. Die religiöse Unterweisung der Jugend in allen Schulen untersteht der Autorität und der Aufsicht der Kirche. § 2. Die bischöfliche Diözesanbehörde hat das Recht und die Pflicht, darüber zu wachen, daß in allen Schulen ihres Gebietes nichts gegen den Glauben und die guten Sitten gelehrt werde oder geschehe. § 3. Sie hat ebenso das Recht, die Religionslehrer und Religionslehrbücher zu approbieren und aus religiösen oder sittlichen Gründen zu verlangen, daß sowohl Lehrer als Lehrbücher entfernt werden."

[2]) Auch diesen Grundsatz hat die Kirche in das neue kanonische Recht aufgenommen. Can. 1375 sagt: „Die Kirche hat das Recht, Schulen jedweder Art zu gründen, nicht nur Volksschulen, sondern auch mittlere und höhere Schulen." Wenn also der Staat die Kirche durch das Schulmonopol hindert, eigene Schulen zu gründen, verletzt er ihr gutes Recht.

IV. Auf wirtschaftlichem Gebiete.[1])

1. Die soziale Frage. — Der Zweck des Staates ist, wie früher nachgewiesen wurde, die öffentliche Wohlfahrt. Zu dieser gehören auch die verschiedenen materiellen Güter, deren der Mensch zu seiner allseitigen Vervollkommnung bedarf und ohne die ein namhafter Fortschritt in Bildung und Kultur nicht möglich ist. In der Beschaffung dieser Güter liegt demnach, neben dem Rechtsschutze, der Schwerpunkt der sozialen Tätigkeit. Nun entsteht aber die Frage, inwieweit und auf welche Weise es allen Untertanen zu ermöglichen sei, sich das ihnen zukommende Maß der Teilnahme an den materiellen Gütern zu verschaffen. Das ist es, was man soziale Frage nennt.

Aus dem Begriffe der sozialen Frage läßt sich ersehen, daß diese in gewissem Sinne eine Frage aller Zeiten ist. Wenn sie in der jetzigen Zeit so akut geworden ist und so viel von sich reden macht, so hat das seinen Grund zunächst in der schiefen Stellung, die ganze Klassen der Gesellschaft zueinander einnehmen, und letztlich in der wirtschaftlichen, religiösen und politischen Entwicklung der modernen Kulturstaaten. Die ungleiche Verteilung der Produkte zwischen den Arbeitern und den Kapitalisten, die Unzufriedenheit der durch den vermehrten Maschinenbetrieb und durch Überproduktion in ihrer Existenz bedrohten Arbeitermassen, die Erweiterung der politischen Rechte und die damit verbundenen höheren Ansprüche des Volkes, und nicht zum wenigsten die Erkaltung und Abnahme des religiösen Glaubens haben die verschiedenen Volksklassen, insbesondere die Besitzenden und die Besitzlosen in eine feindliche Stellung zueinander gebracht und die Gegensätze so verschärft, daß die ganze bestehende Gesellschaftsordnung erschüttert und in ihrer Existenz gefährdet ist. Mit Rücksicht auf diese eigenartigen Verhältnisse unserer Zeit läßt sich die soziale Frage also formulieren: Wie läßt sich zwischen diesen feindlichen Parteien, insbesondere zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern ein Verhältnis herstellen, das einen dauernden Frieden verspricht? Die soziale Frage ist demnach an erster Stelle eine wirtschaftliche Frage, aber auch eine religiöse und eine Frage der Erziehung. Wie sie zu lösen sei, und inwieweit die Staatsgewalt an ihrer Lösung mitzuwirken habe, hängt ab von der Auffassung des Verhältnisses der Staatsgewalt zum wirtschaftlichen Leben.

2. Versuche zur Lösung der sozialen Frage. — 1) Der Liberalismus (Manchestertum) will sie durch freie Tätigkeit, besonders durch Privatvereine lösen. Der Staat soll sich darauf beschränken, allen Untertanen den gleichen Rechtsschutz angedeihen zu lassen, alles übrige soll der Privattätigkeit überlassen bleiben. — Daß dieser Lösungsversuch ein verfehlter ist, geht schon daraus hervor, daß die jetzigen unhaltbaren Zustände innerhalb der Gesellschaft zum großen Teil eine Folge der vom Liberalismus proklamierten uneingeschränkten Privattätigkeit sind; doch hat derselbe heute nur noch wenige Anhänger.

2) Der Sozialismus hofft alle sozialen Schäden durch Vergesellschaftung aller Produktionsmittel zu heilen. — Daß diese Hoffnung illusorisch ist, geht aus der Widerlegung des Sozialismus hervor.

3) Die Staatssozialisten sind der Meinung, den Mißverhältnissen in der jetzigen Gesellschaft lasse sich nur dadurch abhelfen, daß der Staat die Eigentumsfrage neu regle und bestimme, welche von allen dem Lande gehörigen Gütern Gemeineigentum und welche Privateigentum sein sollen. — Das könnte der Staat allenfalls tun, wenn von ihm alles Privateigentum ausginge.

---

[1]) Vgl. J. Biederlack, Die soziale Frage[8], 1913; Retzbach, Leitfaden für soziale Praxis, 1920; Cathrein, Moralphilosophie II[5], 613 ff.; H. Pesch, Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung, und derſ., Lehrbuch der Nationalökonomie. 4 Bde.

4) Die Christlich-Sozialen unterscheiden sich von den Staatssozialisten besonders dadurch, daß sie außer dem Staat auch der christlichen Religion einen Anteil an der Lösung der sozialen Frage zusprechen.

5) Die katholisch-soziale Reformpartei geht von dem Grundsatze aus, daß die Schäden der heutigen Gesellschaft, obschon zunächst wirtschaftlicher Natur, ihre Hauptquelle im Mangel an Religion und in der sittlichen Verderbtheit haben und ohne das Eingreifen der religiösen Gewalt nicht dauernd beseitigt werden können. Neben der Kirche stellt sie dem Staate eine weitgehende Aufgabe und zieht auch die Privattätigkeit sowohl der Arbeiter als der Arbeitgeber zur Hilfeleistung heran.

3. Die Aufgabe des Staates in wirtschaftlicher Hinsicht läßt sich in ihren Hauptpunkten aus dem Zweck und dem Umfang der Staatsgewalt herleiten:

Die erste und wesentlichste Aufgabe der Staatsgewalt besteht darin, daß sie den Untertanen einen ständigen und wirksamen Rechtsschutz angedeihen läßt. Diese Aufgabe erstreckt sich natürlich auch auf die wirtschaftlichen Verhältnisse. Die Staatsgewalt muß also nach Möglichkeit verhindern, daß die Untertanen durch Gewalt oder List und Betrug in ihrem Eigentum und ihren gerechten Ansprüchen geschädigt werden. Sie hat u. a. das Recht und die Pflicht, den Wucher zu verhindern und eventuell eine höchste Grenze des Zinsfußes festzusetzen. Ebenso darf sie, wenn es tunlich erscheint und kein Mißbrauch zu befürchten ist, einen der Gerechtigkeit entsprechenden Preis für die zum Lebensunterhalt notwendigen Nahrungsmittel bestimmen, die Ausbeutung der Arbeiter durch Festsetzung der höchsten Grenze der Arbeitszeit und der niedrigsten Grenze des Lohnes verhindern, die gedungene Frauen- und Kinderarbeit, soweit diese der Gesundheit und den guten Sitten schädlich ist, einschränken oder verbieten; sie kann ferner den Arbeitgebern die Pflicht auferlegen; für die Erhaltung der Gesundheit der Arbeiter und für die Verhütung von Unglücksfällen wirksame Maßnahmen zu treffen.

Die positive Aufgabe der Staatsgewalt besteht in der Beschaffung jener materiellen Güter, die zur öffentlichen Wohlfahrt gehören und durch bloße Privattätigkeit nicht erreicht werden können. Diesem Zwecke dienen die Hebung des Verkehrs und des Warenaustausches durch Anlage von Land und Wasserstraßen, Häfen, Eisenbahnen, Telegraphen usw., die Förderung des materiellen Wohlstandes durch Gründung technischer und landwirtschaftlicher Schulen, durch Veranstaltung öffentlicher Ausstellungen und Prämiierung der besten Produkte. Zur Zeit öffentlicher Kalamitäten (Hungersnot, ansteckende Krankheiten) fällt dem Staate die Pflicht zu, den Untertanen durch Unterstützung aus öffentlichen Mitteln zu Hilfe zu kommen oder durch geeignete Schutzmaßregeln und durch Zuwendung der notwendigen Pflege dem Übel zu steuern und dessen weiterer Verbreitung entgegenzuwirken.

Zweites Kapitel.

Die Funktionen der Staatsgewalt.

Die soziale Tätigkeit als solche geht vom Einheitsprinzip des Staates, von der Staatsgewalt aus. Diese kann zwar in jedem Staate nur eine sein, hat aber entsprechend den verschiedenartigen Gegenständen, die in ihren Bereich gehören, verschiedene Tätigkeitsarten oder Funktionen. Die Funktionen der Staatsgewalt lassen sich zunächst in solche unterscheiden, die das Verhältnis der Glieder des Staates unter sich und zur Gesamtheit regeln, und in solche, die sich mit dem Verhältnis des Staates zu andern Staaten befassen. Von diesen wird später eigens die Rede sein. Soweit sich die Tätigkeit der Staatsgewalt auf die

inneren Angelegenheiten des Staates erstreckt, pflegt man seit Montesquieu drei Funktionen bei ihr zu unterscheiden: die gesetzgebende Gewalt, die Regierungsgewalt und die richterliche Gewalt.

§ 1. Die gesetzgebende Gewalt.

Die Gesetzgebungsgewalt ist das Recht, allgemein verpflichtende Normen für das Verhalten der Glieder des Staates unter sich und der Gesamtheit gegenüber aufzustellen. Sie ist die erste und vorzüglichste unter den Funktionen der Staatsgewalt, weil ohne sie weder eine Regierungsgewalt noch eine richterliche Gewalt bestehen kann. Sollen die Staatsgesetze verpflichtende Normen sein, so müssen sie, wie jedes positive Gesetz, das natürliche Sittengesetz zur Grundlage haben und deshalb entweder Schlußfolgerungen aus ihm sein oder es näher bestimmen. Insoweit sie nähere Bestimmungen der allgemeinen Normen des natürlichen Sittengesetzes enthalten, bilden sie das positive Gesetz im strengen Sinne und machen die vom Staate selbständig geschaffene Rechtsordnung aus. Selbstverständlich hat nur die zuständige staatliche Autorität das Recht, Gesetze zu erlassen, und wie der Erlaß, so ist auch die Abschaffung, Abänderung und authentische Auslegung der Gesetze Sache des Gesetzgebers. — Wir werden nun zeigen, daß die gesetzgebende Gewalt dem Staate in Wirklichkeit zukommt.

Lehrsatz 85. Die staatliche Autorität hat das Recht, eigentliche, d. h. im Gewissen verpflichtende Gesetze zu erlassen.

Beweis. — Ohne Zweifel besitzt die öffentliche Autorität das Recht, die Glieder des Staates dauernd und wirksam zu allem anzuhalten, was für die öffentliche Ordnung und Wohlfahrt notwendig ist. Nun gibt es aber kein anderes Mittel, wodurch freie Wesen auf die Dauer und in wirksamer Weise zur Einhaltung der rechtlichen Ordnung und zur Mitarbeit am Gemeinwohl angehalten werden können, als das Gesetz, das feste Normen aufstellt, die allen, auch den Ungebildeten, als Richtschnur für ihr Handeln dienen können und dabei im Gewissen verpflichten. Folglich hat die staatliche Autorität das Recht, Gesetze zu erlassen.

Beweis des Untersatzes. Außer dem Gesetze lassen sich nur drei Mittel denken, durch die der erwähnte Zweck allenfalls erreicht werden könnte; es sind das entweder allgemeine Bestimmungen nach Art von Gesetzen, aber ohne verpflichtende Kraft, die also den Gliedern des Staates nur eine Direktive für ihr Verhalten geben, oder die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes, oder verpflichtende Einzelvorschriften und Entscheidungen, die von der Obrigkeit von Fall zu Fall gegeben werden. Alle diese Mittel erweisen sich aber als unzureichend.

1. Allgemeine Normen bloß direktiver Natur, die nur einen Rat oder einen Wunsch bedeuten, würden bei einer großen Menge von Menschen, in der es an widerspenstigen und böswilligen Elementen niemals fehlt, der nötigen Wirksamkeit entbehren. Man denke sich nur, die öffentliche Autorität könnte im Interesse der Sicherstellung des Eigentums nichts anderes tun, als denen, die es nach fremdem Gut gelüstet, den Rat erteilen, sich des Diebstahls zu enthalten!

2. Die Vorschriften des natürlichen Sittengesetzes legen zwar eine Verpflichtung auf, sind aber zu allgemeiner Natur, um für jedermann als Richtschnur dienen zu können; vieles, was für die öffentliche Ordnung und Wohlfahrt notwendig ist, wird von ihnen entweder gar nicht berührt oder nicht genügend bestimmt. So ist es z. B. eine Forderung des Naturrechts, daß es im Staate eine Gerichtsordnung gebe; aber wie diese einzurichten sei, wird vom Naturrecht nicht bestimmt und kann nur durch die Gesetzgebung festgesetzt werden. — Außerdem bedürfen die Vorschriften des natür-

lichen Sittengesetzes, soweit sie sich auf die staatliche Gesellschaft beziehen, die ihren Zweck schon hier auf Erden erreichen soll, einer eigenen irdischen Sanktion.

3. Einzelvorschriften, die vom Leiter des Staates oder von dessen Stellvertretern gegeben würden, müßten sich schon deshalb als ungenügend erweisen, weil die staatliche Gesellschaft ständiger und allgemeiner Normen bedarf. Es müßte ja zu unerträglichen Zuständen führen, wenn der einzelne bei all seinen Unternehmungen die Behörde aufsuchen und nach ihrer Entscheidung sich richten müßte.

Das einzige Mittel zur Erreichung des Staatszweckes ist also das Gesetz. Folglich muß die staatliche Autorität die Befugnis haben, im Gewissen verpflichtende Gesetze zu erlassen.

§ 2. Die Regierungsgewalt.

Unter Regierungsgewalt versteht man alle Befugnisse, die neben der gesetzgebenden und richterlichen Gewalt zur Erreichung des Staatszweckes ständig oder zeitweilig erforderlich sind. Dahin gehört vor allem die Exekutivgewalt, d. h. die Befugnis, alle zur Durchführung der Gesetze notwendigen Anstalten zu treffen, die Gesetze zu promulgieren, ihre Beobachtung zu überwachen, die Übertreter ausfindig zu machen, das Polizei- und Militärwesen zu organisieren, Steuern zu erheben usw. Ohne die Ausübung der Exekutivgewalt würde das Gesetz ein toter Buchstabe bleiben.

Es gibt aber noch manche andere Befugnisse, die sich unter den Begriff der Exekutivgewalt nicht unterbringen lassen, aber doch unentbehrlich sind für denjenigen, dem die Sorge für das Gemeinwohl obliegt. Nicht selten wird es vorkommen, daß das öffentliche Wohl durch unerwartete Ereignisse bedroht wird und nach Lage der Umstände außergewöhnliche Maßnahmen fordert, die der Gesetzgeber nicht voraussehen kann. Deshalb muß die Staatsgewalt das Recht haben, gegen gemeinsame Gefahren (ansteckende Krankheiten, Überschwemmungen, Feuersgefahr) Sicherheitsmaßregeln zu treffen und gegen plötzlich hereinbrechende Übel Abhilfe zu schaffen. Sie muß auch das Recht haben, das Gemeinwohl positiv zu fördern durch Unterstützung der Privattätigkeit auf wirtschaftlichem Gebiete und auf dem Gebiete der Geisteskultur. Wir können demnach die Regierungsgewalt als die Befugnis definieren, innerhalb der gesetzlichen Normen und in ihrem Geiste alles anzuordnen und auszuführen, was nach den jeweiligen Verhältnissen für das Gesamtwohl notwendig ist.

§ 2. Die richterliche Gewalt.

I. Notwendigkeit der richterlichen Gewalt.

Die richterliche Gewalt ist die Befugnis, die gestörte Rechtsordnung wiederherzustellen. Eine Störung der Rechtsordnung kann dadurch eintreten, daß zwischen mehreren ein Rechtsstreit entsteht, oder dadurch, daß ein Recht verletzt wird. Dementsprechend unterscheidet man eine zweifache richterliche Gewalt: die Befugnis, autoritativ zu entscheiden, welche von den streitenden Parteien recht habe (Ziviljustiz), und die Befugnis, die Verletzer des Rechts zu bestrafen (Kriminaljustiz).[1])

[1]) Das Strafrecht gehört sowohl zur gesetzgebenden als auch zur richterlichen Gewalt. Sache des Gesetzgebers ist es, die Art der Strafe für die Gesetzesübertretungen und die äußersten Grenzen des Strafmaßes festzusetzen. In bezug auf die Verhängung der Strafe fällt dem Richter nur die Aufgabe zu, innerhalb der vom Gesetze gezogenen Grenzen das Maß der Strafe in den einzelnen Fällen näher zu bestimmen.

Lehrsatz 86. Die staatliche Autorität hat die Befugnis, in Rechtsstreitigkeiten endgültig zu entscheiden und Rechtsverletzungen zu bestrafen.

Erster Teil: Das Recht der Entscheidung.

Beweis. — Wo viele durch mannigfache rechtliche Beziehungen miteinander verbundene Menschen zusammenleben, sind Rechtsstreitigkeiten eine moralische Notwendigkeit; und da jeder dasjenige, was er für sein gutes Recht hält, zu erlangen und nach Kräften zu wahren sucht, so würde es unausbleiblich zu fortwährenden Störungen des Friedens und der öffentlichen Sicherheit kommen, wenn die Rechtsstreitigkeiten nicht *rechtskräftig*, d. h. in der Weise entschieden werden könnten, daß die streitenden Parteien an die richterliche Entscheidung gebunden wären. Denn eine Entscheidung ohne bindende Kraft, mag sie auch von einem Rechtskundigen gegeben werden, kann von der Partei, zu deren Ungunsten sie ausfällt, zurückgewiesen werden und macht dem Streite kein definitives Ende. Es ist also eine Forderung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit, daß die öffentliche Autorität die Befugnis habe, in Rechtsstreitigkeiten endgültig und rechtskräftig zu entscheiden.

Zweiter Teil: Das Strafrecht.

Beweis. — Ohne die Befugnis der Staatsgewalt, die Übertreter des Gesetzes zur Rechenschaft zu ziehen und zu bestrafen, würden die Gesetze zum großen Teil ihren Zweck verfehlen. In einer großen Menge gibt es immer manche, denen es am guten Willen fehlt, die für das Gesamtwohl notwendigen Opfer zu bringen, und die sich nur durch Furcht vor Strafe von der Übertretung des Gesetzes zurückhalten lassen. Blieben die Verbrechen ungestraft, so würden sie immer häufiger werden und so eine geordnete Verwaltung des Staates unmöglich machen.

II. Zweck der Strafgewalt.

Wir haben soeben die Notwendigkeit der Strafgewalt dargetan; wir kommen nun zu der Frage, weshalb diese dem Staate oder der öffentlichen Autorität zukommt, oder *zu welchem Zwecke* sie ihr verliehen ist. Die Antwort gibt der folgende Satz:

Lehrsatz 87. Das Strafrecht kommt der öffentlichen Autorität zu, weil es für die Erhaltung der öffentlichen Ordnung notwendig ist.

Beweis. — 1. Der öffentlichen Autorität sind alle ihre Rechte dazu verliehen, daß sie durch deren Gebrauch den von *Gott gewollten Zweck des Staates* verwirkliche. Folglich hat sie auch die Strafgewalt erhalten als Mittel zur Erreichung des Staatszweckes, insofern dieser durch die öffentliche Ordnung bedingt ist.

2. Das Recht, Strafen *anzudrohen*, und das Recht, sie gegebenenfalls zu *vollziehen*, hängen notwendig zusammen, haben aber nicht denselben Zweck. Die *Androhung* der Strafe hat offenbar den Zweck, von der Übertretung des Gesetzes abzuschrecken und dadurch die öffentliche Ordnung zu sichern. Die *Vollziehung* der Strafe dagegen soll den geschehenen Rechtsbruch sühnen und die gestörte öffentliche Ordnung wiederherstellen; sie soll den Delinquenten von weiteren Eingriffen in die Ordnung abhalten und alle, die von der gesetzwidrigen Handlung Kenntnis haben, in der Überzeugung befestigen, daß das Gesetz seine irdische Sanktion habe und nicht ungestraft verletzt werde.

Anmerkung. — Mit der gegebenen Bestimmung des Zweckes der Strafgewalt fällt sachlich die Ansicht derer zusammen, die als Zweck der Strafgewalt die Wiederherstellung der verletzten Rechtsordnung bezeichnen, vorausgesetzt, daß sie nicht die Androhung der Strafe, sondern nur deren Ausführung ins Auge fassen und die Rechtsordnung auf die Grenzen des gesellschaftlichen Lebens

beschränken. — Andere finden den Zweck der Strafgewalt in der Verteidigung des Staates gegen die Angriffe böswilliger Menschen. Dagegen ist sachlich nichts einzuwenden, wenn man „Verteidigung" im weiteren Sinne versteht, nämlich als eine Maßregel zum Schutze und zur Erhaltung der für die öffentliche Wohlfahrt notwendigen Ordnung. Im engeren Sinne kann die Verteidigung schon deshalb nicht Zweck der Strafe sein, weil diese erst dann vollzogen wird, wenn der Angriff auf die öffentliche Ordnung schon vorüber ist.

Unhaltbar dagegen ist die von Bentham[1]) und andern vertretene Ansicht, nach der die Strafgewalt nur ein Mittel ist, die Übertreter zu bessern. Denn abgesehen davon, daß die öffentliche Wohlfahrt gerade dann die Bestrafung am dringendsten fordert, wenn gar keine Aussicht auf Besserung des Delinquenten vorhanden ist, wird das Gemeinwohl, zu dessen Gunsten die öffentliche Autorität ihre Gewalt erhalten hat, gänzlich außer acht gelassen. Unhaltbar ist auch die Ansicht der sogen. „kriminal-soziologischen Schule" von Fr. v. Liszt, welche die Willensfreiheit und die Schuld leugnet und in der Strafe keine Vergeltung, sondern nur eine für die Zukunft vorbeugende Maßregel erblickt.[2])

III. Die Todesstrafe.

Zu den Strafen, die wegen besonders schwerer Verbrechen in fast allen Staaten verhängt werden, gehört auch die Todesstrafe. Diese bedeutet für den Verbrecher den Verlust seiner ganzen irdischen Existenz, der Grundlage aller übrigen zeitlichen Güter, und ist insofern das größte Übel, das dem Menschen in diesem Leben zugefügt werden kann. Es fragt sich daher, ob das der öffentlichen Autorität zustehende Strafrecht auch die Befugnis einschließe, einen Verbrecher zum Tode zu verurteilen. Wir wissen bereits, daß die Obrigkeit alle Befugnisse besitzt, die notwendig sind, damit der Staat seinen Zweck erreichen könne. Die Frage, ob die Obrigkeit berechtigt sei, die Todesstrafe zu verhängen, läuft demnach auf die andere Frage hinaus, ob die Todesstrafe unter Umständen ein notwendiges Mittel zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung und Sicherheit sei. Da wir diese Frage nur prinzipiell zu lösen haben, so dürfen wir uns auf die Untersuchung beschränken, ob die fragliche Befugnis der staatlichen Autorität wenigstens in dem Falle zukomme, daß jemand wissentlich und vorsätzlich einem andern das Leben genommen, d. h. einen Mord begangen hat.

Prinzipielle Gegner der Todesstrafe sind die Anhänger des ungläubigen Liberalismus und Sozialismus, die an ein jenseitiges unsterbliches Leben nicht glauben und im Tode die gänzliche Vernichtung des Menschen sehen.[3]) Demgegenüber ist es Tatsache, daß die Verhängung der Todesstrafe früher in allen Staaten in Übung war und auch heute noch in den meisten Staaten in Übung ist.

Lehrsatz 88. Die öffentliche Autorität hat das Recht, Mörder mit dem Tode zu bestrafen.

Beweis. — Machen wir uns zuerst das große Unrecht klar, das der Mörder an seinem Opfer begeht. Der Mord ist die vollständige Vernichtung des irdischen Daseins des Menschen mit allen gegenwärtigen und noch zu erhoffenden Gütern

[1]) Théorie des peines et des récompenses, 1812.

[2]) Vgl. Fr. Martz, Wesen und Zweckbeziehung der Strafe, 1914; Cathrein, Urgrundbegriffe des Strafrechts, 1905.

[3]) Der Versuch, die Rechtswidrigkeit der Todesstrafe wissenschaftlich zu begründen, datiert von der Mitte des 18. Jahrhunderts. Die Hauptgegner waren Cesare de Beccaria (1735—1794) in seinem Werke: Verbrechen und Strafen, und Jeremias Bentham. Unter den neueren Gegnern der Todesstrafe ist besonders Fr. v. Holtzendorff (1829—1889; Das Verbrechen des Mordes und die Todesstrafe, 1875) zu nennen. Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[5] 677.

und schließt für immer die Möglichkeit aus, dem Opfer Ersatz und Genugtuung zu leisten. Er ist also das denkbar größte zeitliche Unrecht, das ein Mensch einem andern zufügen kann. Dazu kommt, daß der Gemordete unvorbereitet vor den Richterstuhl Gottes gestellt und der Gefahr der ewigen Verdammnis ausgesetzt wird. Es ist deshalb gewiß eine Grundforderung der öffentlichen Sicherheit, daß dieses schwerste Verbrechen in möglichst wirksamer Weise verhindert werde. Ein wirksames Mittel ist aber nur die Androhung und die eventuelle Vollziehung der Todesstrafe.

Die Androhung der Todesstrafe ist notwendig. Denn wenn sich der Mensch angetrieben fühlt, einen Mord zu begehen, vor dem er naturgemäß zurückschaudert, muß er schon unter dem Einflusse heftiger Leidenschaften stehen, denen nur die Furcht vor der höchsten Strafe das Gegengewicht zu halten vermag. Die härteste Strafe ist aber für die Menschen im allgemeinen die Todesstrafe. Denn sie ist der Verlust des höchsten aller irdischen Güter, des physischen Lebens, und wird auferlegt wegen eines Vergehens, das ihn nach dem Urteile der höchsten Autorität unwürdig macht, fernerhin unter Menschen zu leben. Alle andern Strafen, wie lebenslängliche Freiheitsstrafe oder Deportation, lassen dem Mörder nicht nur den Besitz des höchsten irdischen Gutes, des Lebens, sondern auch die Hoffnung auf Befreiung und werden den heftigen Leidenschaften gegenüber, die zum Morde treiben, meistens ihre Wirkung verfehlen. Die Androhung der Todesstrafe ist also das einzige seiner Natur nach wirksame Mittel, einen von der Mordgier erfaßten Menschen vom Morde zurückzuschrecken. Folglich hat die öffentliche Autorität das Recht, den Mörder mit dem Tode zu bedrohen.

Hat sie aber das Recht, die Todesstrafe anzudrohen, dann hat sie auch das Recht, diese gegebenenfalls zu vollziehen. Denn einmal ist das Recht auf Androhung einer Strafe und die Pflicht, die angedrohte Strafe überhaupt nicht auszuführen, etwas Widersinniges. Sodann würde durch Nichtausführung der Todesstrafe auch deren Androhung ihre ganze Wirksamkeit verlieren. Endlich ist die Vollziehung der Todesstrafe am Mörder im allgemeinen in sich selbst notwendig, weil sie das einzige wirksame Mittel ist, die Gesellschaft in Zukunft vor der Mordgier des Mörders sicherzustellen. Freiheitsstrafen machen den Mörder gewöhnlich nicht besser, sondern ziehen Haß und Rache in ihm groß, und Gefängnis und Zuchthaus bieten keine genügende Sicherheit, daß er sich nicht von neuem am Leben seiner Mitmenschen vergreift. Oft genug ist es schweren Verbrechern gelungen, aus der strengsten Haft zu entkommen oder von andern befreit zu werden.

Anmerkung. — 1. Obiger Beweis zeigt nur die Berechtigung der staatlichen Autorität, den Mord mit dem Tode zu bestrafen. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß der Mord das einzige Verbrechen sei, das mit dem Tode bestraft werden dürfe. Allerdings kann nur ein schweres Verbrechen zur Verhängung der Todesstrafe berechtigen; aber die Schwere des Verbrechens wird nicht einzig und allein nach der Natur des Verbrechens, sondern auch nach der Gefahr, die dadurch für die öffentliche Ordnung und Sicherheit entsteht, zu bemessen sein. So könnte auch, wie Johannes de Lugo[1]) (1583—1660) bemerkt, der Diebstahl gerechterweise mit dem Tode bestraft werden, wenn nämlich diese Strafe notwendig wäre, um den überhandnehmenden Verletzungen des Eigentumsrechts wirksam zu steuern. Zu Kriegszeiten wird auch Landesverrat und Spionage mit dem Tode bestraft.

2. Obschon es im allgemeinen eine Pflicht der öffentlichen Autorität ist, den Mörder mit dem Tode zu bestrafen, soweit das notwendig ist, um die Rechts-

[1]) De iustitia et iure, disp. 10, sect. 2, n. 58.

ordnung durchzuführen und den Gesetzen Achtung zu verschaffen, so steht doch dem höchsten Träger der Autorität in einzelnen Fällen das Begnadigungsrecht zu. Dieses Recht wird vor allem dann mit Nutzen angewendet, wenn der Mörder die Hoffnung gibt, daß er sich ernstlich bekehrt habe und ein Rückfall ausgeschlossen sei.

Einwände gegen die Berechtigung der Todesstrafe.

1. Die Strafe hat den Zweck, die Übertreter des Gesetzes zu bessern. Die Todesstrafe schließt aber die Möglichkeit der Besserung aus. Folglich ist sie zwecklos und unerlaubt.

Antwort. Hauptzweck der staatlichen Strafe ist, wie vorher gezeigt wurde, das öffentliche Wohl. Dieser Zweck wird bei der Todesstrafe erreicht. Die Besserung des Delinquenten ist nur ein sekundärer Zweck. Doch ist auch sie bei der Todesstrafe keineswegs ausgeschlossen, sondern wird durch diese in der Regel sogar sicherer als durch andere Strafen erreicht. Die Erfahrung zeigt, daß nichts geeigneter ist, den Verbrecher zu wahrer innerer Bekehrung anzutreiben, als die Gewißheit der unmittelbaren Nähe des Todes.

2. Es ist unerlaubt, dem Menschen ein Übel zuzufügen, das, falls es nicht verdient ist, nie mehr gutgemacht werden kann. Das gilt aber von der Todesstrafe; es wäre ja möglich, daß sich später die Unschuld des Verurteilten herausstellte; also ist die Todesstrafe unerlaubt.

Antwort. 1) Also ist die Verhängung der Todesstrafe doch in dem Falle erlaubt, wo die Möglichkeit der Unschuld des Verurteilten ausgeschlossen ist; damit wäre die Erlaubtheit der Todesstrafe im Prinzip zugegeben. Oder sollte es niemals und unter keinen Umständen möglich sein, die Schuld eines Mörders mit voller Gewißheit zu beweisen?

2) Die Unmöglichkeit, das einem unschuldig Hingerichteten zugefügte Unrecht wieder gutzumachen, legt dem Richter da, wo es sich um Leben und Tod des Angeklagten handelt, die schwere Pflicht auf, mit besonderer Umsicht und Gewissenhaftigkeit seines Amtes zu walten. Er darf das Todesurteil nur dann aussprechen, wenn er nach gründlicher Prüfung der Beweismomente und der Entlastungsaussagen die volle Überzeugung von der Schuld des Angeklagten gewonnen hat. Dann ist aber ein Irrtum moralisch unmöglich. Allerdings bleibt dabei die absolute Möglichkeit des Irrtums noch bestehen; diese ist jedoch in fast allen Verhältnissen des praktischen Lebens vorhanden, und wenn sie ein Hindernis für die Vollziehung des Todesurteils wäre, so müßte sie in tausend andern Fällen den Gebrauch wohlbegründeter Rechte unerlaubt machen.

3) Die Möglichkeit, einen Unschuldigen zu verurteilen und ihm ein nicht gutzumachendes Unrecht zuzufügen, besteht nicht bei der Todesstrafe allein, sondern auch bei manchen andern Strafen. Wie wird man z. B. denjenigen schadlos halten, der jahre- oder jahrzehntelang unschuldig im Kerker gesessen und dadurch seine Gesundheit eingebüßt oder sogar an seinen Geisteskräften Schaden gelitten hat?

3. Man darf nicht Böses mit Bösem vergelten, folglich den Mord nicht mit dem Tode bestrafen.

Antwort. 1) Dann dürfte man den Mörder auch nicht mit Gefängnis bestrafen und überhaupt keine Strafe verhängen. — 2) Unerlaubt ist es, etwas sittlich Böses zu tun, weil andere es getan; es ist aber nicht unerlaubt, demjenigen, der etwas sittlich Böses getan, ein physisches Übel zuzufügen, vorausgesetzt, daß man dieses nicht seiner selbst wegen, sondern als ein notwendiges Mittel zur Erreichung eines höheren Gutes will.

4. Jeder Mensch hat ein natürliches Recht auf sein Leben. Ein natürliches Recht kann aber niemals erlaubterweise mißachtet werden.

Antwort. Das natürliche Recht des Menschen auf sein Leben kann nur denjenigen Verteidigern der Todesstrafe Schwierigkeit bereiten, die meinen, die Staatsgewalt sei auf den Willen der Menschen zurückzuführen. Für diejenigen, die in der Staatsgewalt eine von Gott getroffene Einrichtung sehen, besteht diese Schwierigkeit nicht. Denn wenn Gott das Recht, das er unzweifelhaft über das Leben des Menschen hat, für gewisse Fälle der Staatsgewalt überträgt, so verletzt diese kein natürliches Recht, indem sie in den von Gott bezeichneten Fällen einen Menschen mit dem Tode bestraft.

Dritte Abhandlung.

Vom Völkerrecht.[1]

Unter Völkerecht (internationales Recht)[2] versteht man die Gesamtheit der Rechte und Pflichten, die für die Beziehungen der souveränen öffentlichen Gemeinwesen maßgebend sind. — Man unterscheidet:

1. Natürliches und positives Völkerrecht. Das natürliche umfaßt jene internationalen Rechte und Pflichten, die sich aus dem natürlichen Sittengesetze ergeben; das positive dagegen begreift in sich alle jene Rechte und Pflichten, die sich auf Verträge und Gewohnheiten stützen. — Das positive Völkerecht scheidet sich in ein allgemeines und ein besonderes, je nachdem es bei allen Völkern, wenigstens den zivilisierten, oder nur bei einigen Völkern Geltung hat. Das natürliche Völkerrecht ist seiner Natur nach allgemein gültig.

2. Öffentliches und privates Völkerrecht. Das öffentliche Völkerrecht regelt die gegenseitigen Beziehungen der öffentlichen Gemeinwesen als solcher, das private die Beziehungen der Individuen oder Privatgesellschaften verschiedener Staaten. Wenn man schlechthin von Völkerrecht spricht, so meint man damit das öffentliche Völkerrecht.

Erster Abschnitt.

Existenz des natürlichen Völkerrechts.[3]

Im alten Heidentum mit seinen Nationalgöttern und seinem nationalen Antagonismus wurde die Gerechtigkeit im internationalen Leben wenig beachtet, wenn auch noch gewisse allgemeine Rechtsgrundsätze theoretisch anerkannt wurden. Erst das Christentum mit seiner Lehre von dem einen Gott und Schöpfer des Weltalls und mit seinen Geboten der Gerechtigkeit und Liebe brachte das Völkerrecht wieder zu Ehren. Als dann im 16. Jahrhundert die Einheit der christlichen Völker zerrissen wurde, trat auch die nationale Abneigung und Eifersucht wieder stärker hervor, und heute, wo die Staaten vielfach nicht mehr nach christlichen und theistischen, sondern nach materialistischen Grundsätzen regiert werden, ist der materielle Nutzen der höchste Grundsatz im internationalen Verkehr. Nach materialistischer Auffassung gibt es kein eigentliches Völkerrecht; im Verkehr der einzelnen Menschen wie der Völker gilt das „Recht des Stärkeren" ebenso wie in der Tierwelt und in der leblosen Natur. Trotzdem ist die Anerkennung eines natürlichen Völkerrechts eine Forderung der Vernunft.

Lehrsatz 89. Es gibt ein natürliches öffentliches Völkerrecht.

Wir reden hier nur vom öffentlichen Völkerrecht; denn daß es ein privates internationales Naturrecht gebe, ist selbstverständlich für jeden, der die Existenz des natürlichen Sittengesetzes zugibt. Auf Grund des natürlichen Sittengesetzes hat der Mensch als solcher ein Recht auf sein Leben, seine Freiheit, seine Ehre, sein Eigentum usw. Diese Rechte besitzt er nicht, weil er Deutscher, Franzose oder Amerikaner, sondern weil er menschliche Person, d. h. Trä-

[1]) Eingehende Erörterungen über das Völkerrecht finden sich bei Meyer, Inst. iur. nat. II. n. 736 ff.; Cathrein, Moralphilos. II[5] 689 ff.; Mausbach, Naturrecht und Völkerrecht, 1918.

[2]) Vom Völkerrecht im Sinne von internationalem Recht ist zu unterscheiden das ius gentium. Über dieses s. S. 99.

[3]) Vgl. Cathrein, Die Grundlage des Völkerrechts, 1918, S. 53 ff.

ger der vernünftigen Menschennatur ist. Das natürliche Sittengesetz reicht so weit wie die menschliche Natur und ist seiner Natur nach international.

Beweis. — 1. Der Grund, weshalb die einzelnen Menschen durch natürliche Rechte und Pflichten miteinander verbunden sind, liegt in der Würde der Persönlichkeit, die ihnen vermöge ihrer vernünftigen Natur unter allen Umständen zukommt. Die Würde der Persönlichkeit kommt aber auch den einzelnen Staaten zu; denn jeder Staat ist eine moralische Person, eine Vielheit von Menschen, die durch die Autorität zur Erreichung eines gemeinsamen Zieles einheitlich geleitet wird. Folglich müssen auch die Staaten durch natürliche Rechte und Pflichten miteinander verbunden sein.

2. Obschon der Verkehr der Staaten untereinander weniger unmittelbar und allgemein notwendig ist als der Zusammenschluß der Familien und Gemeinden zur staatlichen Gesellschaft, so ist er doch auch eine Forderung der Natur; denn er ist die unausbleibliche Folge der auf Entwicklung und Fortschritt angelegten Menschennatur. Für Völker, die auf einer gewissen Höhe der Kultur stehen, wird der internationale Verkehr zu einer wahren Notwendigkeit. Folglich liegt es in der Absicht Gottes, des Urhebers der Menschen und der Staaten, daß auch diese zueinander in Verkehr treten, und zwar in einen geordneten Verkehr. Ein solcher ist aber ohne Rechte und Pflichten unmöglich.

3. Fast allgemein wird zugegeben und durch die Praxis der Staaten anerkannt, daß es ein positives öffentliches Völkerrecht gibt. Nun ist aber ein positives Völkerrecht nur unter der Voraussetzung eines natürlichen Völkerrechtes möglich. Denn gäbe es keine natürliche Pflicht, eingegangene Staatsverträge zu halten, so wäre der Staat durch Verträge, die er mit andern Staaten oder mit gleichwertigen Gesellschaften abgeschlossen hat, nicht gebunden.

Zweiter Abschnitt.

Die internationalen Grundrechte.

Die jedem politisch selbständigen Staate von Natur aus zukommenden Rechte lassen sich auf das Recht der Selbsterhaltung und Selbstvervollkommnung zurückführen.

Jeder Staat, ob groß oder klein, hat das natürliche Recht der Selbsterhaltung. Er ist eine von Gott gewollte Institution und soll einen bestimmten, von Gott ihm vorgesteckten Zweck erreichen. Folglich hat er auch das natürliche Recht auf den Gebrauch der zur Erreichung dieses Zweckes notwendigen Mittel, mithin auch das Recht der Selbsterhaltung. Jeder Staat ist daher befugt, zu fordern, daß andere Staaten sich in seine inneren Angelegenheiten nicht unberufen einmischen und die rechtmäßige Autorität in der Ausübung ihrer Gewalt nicht hindern. Er darf sich ferner gegen ungerechte Angriffe auf sein Territorium und seine Ehre verteidigen und zu diesem Zwecke eine Armee unterhalten.

Der Staat hat sodann das angeborene Recht, sich zu vervollkommnen, d. h. alle jene Güter zu erwerben, die ihn instand setzen, seinen Zweck in ausgedehntem Maße und in möglichst vollkommener Weise zu erreichen. Er kann daher, wenn er dadurch kein fremdes Recht verletzt, sein Territorium erweitern und Kolonien gründen. Er kann im Interesse der eigenen Landeserzeugnisse Zölle auf die Einfuhr fremder Waren setzen, Handelsverträge, Schutz- und Trutzbündnisse mit fremden Völkern abschließen.

Staatsvertrag nennt man einen Vertrag, den ein Staat mit einem andern Staate abschließt. Das Recht, Staatsverträge abzuschließen, kommt nur

dem Inhaber der höchsten staatlichen Autorität zu; und weil dieser als Repräsentant der Gesamtheit handelt, so ist die Gesamtheit durch den Staatsvertrag auch für den Fall gebunden, daß im Laufe der Vertragszeit die Regierungsform geändert wird. Für die Gültigkeit des Staatsvertrags gelten dieselben Bedingungen, wie für den Vertrag überhaupt; insbesondere darf der Gegenstand des Staatsvertrages nie etwas seiner Natur nach Unerlaubtes und Verwerfliches sein.

Erste Anmerkung. — Außer den Rechtspflichten haben die Staaten auch Pflichten der Liebe gegeneinander zu erfüllen; denn auch die Staaten und Völker sind Glieder der einen großen Gottesfamilie. Die gegenseitige Liebe darf sich aber nicht darauf beschränken, daß sie Wohlwollen gegeneinander hegen, sie sollen sich auch gelegentlich helfen und unterstützen, wenn es ohne erheblichen eigenen Nachteil geschehen kann. Wenn daher ein Staat ungerechterweise angegriffen oder durch innere Unruhen erschüttert wird, so ist es Pflicht der Nachbarstaaten, ihm zu Hilfe zu kommen, wenigstens wenn sie um Hilfe angegangen werden.

Die entgegengesetzte Ansicht kommt in dem vom modernen Liberalismus aufgestellten „Nichtinterventionsprinzip" zum Ausdruck. Danach wäre es einem Staate nicht einmal gestattet, sich in die Angelegenheiten eines andern Staates einzumischen, ihm bei Überwindung innerer Krisen hilfreiche Hand zu bieten oder ihn gegen ungerechte Angriffe von außen zu verteidigen. Dieser Grundsatz verstößt schon gegen das natürliche Sittengesetz und ist daher mit Recht von der Kirche verworfen worden.

Zweite Anmerkung. — Das „Nationalitätsprinzip".[1]) — Obschon die Wörter „Volk" und „Nation" vielfach ohne Unterschied gebraucht werden, bedeuten sie doch nicht dasselbe. Unter Volk versteht man gewöhnlich eine politisch geeinte Menschenmenge, gleichviel ob sie zum selben Stamme gehört oder nicht. Nation dagegen nennt man eine Menschenmenge, die demselben Stamme angehört, mag sie politisch geeint oder geteilt sein. Wo ein Volk ist, da ist ein Staat; dagegen kann eine Nation ungeachtet ihrer Stammeseinheit auf mehrere Staaten verteilt sein. So ist die deutsche Nation auf das Deutsche Reich, Österreich, die Schweiz und Luxemburg verteilt, bilden in Österreich verschiedene Nationen (Deutsche, Tschechen, Kroaten, Polen usw.) einen Staat. Es fragt sich nun, ob der Nation als solcher, falls sie politisch geteilt ist, das natürliche Recht zukomme, sich ohne Rücksicht auf die bestehenden Verhältnisse zu einem Volke oder Staate zu vereinigen.

Der moderne Liberalismus bejaht diese Frage. Nach den einen hat jede Nation das unbedingte Recht, die politischen Bande auch mit Gewalt zu lösen und sich zu einem Volke zu vereinigen. Jedermann sieht, daß die Durchführung des Nationalitätsprinzips in dieser schroffen Form den Umsturz der ganzen bestehenden Staatenordnung nach sich ziehen würde. — Andere lassen das Nationalitätsprinzip wenigstens für den Fall gelten, daß eine Nation nur durch politische Einigung ihre Lebenszwecke erreiche. Doch diese Einschränkung ist so unbestimmt, daß sie das Nationalitätsprinzip in seiner ganzen Schroffheit praktisch bestehen läßt. — Wieder andere erkennen nur denjenigen Nationen das Recht zu, sich zu einem selbständigen Volke zu vereinigen, welche die politische Befähigung haben, sichst selbst zu regieren. Den Beweis für diese Befähigung sollen die Tatsachen liefern. Aber wie kann man denn ein Recht ausüben, dessen Existenz erst durch den erfolgten Gebrauch ebendieses Rechtes bewiesen wird?

[1]) Vgl. Cathrein, Moralphilos. II[5] 735 ff.

Dritter Abschnitt.

Das Völkerrecht im Kriege.

Unter Krieg versteht man den Zustand physischen Kampfes zwischen mehreren souveränen Staaten. Man unterscheidet Angriffs- und Verteidigungskrieg (Offensiv- und Defensivkrieg). Jener will eine drohende Rechtsverletzung abwehren, dieser ein schon zugefügtes Unrecht wieder gutmachen oder bestrafen. Nach der gewöhnlichen Ausdrucksweise jedoch ist derjenige Staat der Angreifer, der die Feindseligkeiten eröffnet. — Gerecht oder ungerecht ist der Krieg, je nachdem er auf einen gerechten oder auf einen ungerechten Grund hin unternommen wird.

Der Krieg ist ohne Zweifel eines der größten Übel, das über ein Volk hereinbrechen kann, sowohl wegen der großen Anzahl von Menschenleben, die er fordert, als auch wegen der vielen materiellen und sittlichen Schäden, die er im Gefolge hat. Es fragt sich daher, ob er überhaupt erlaubt sein kann.

Lehrsatz 90. Der Krieg ist nur dann erlaubt, wenn er von der rechtmäßigen Autorität angeordnet, aus einer gerechten Ursache unternommen und unter Wahrung der Gerechtigkeit geführt wird.

Erster Teil: Absolute Erlaubtheit des Krieges.

1. Als Verteidigungsmittel gegen einen ungerechten Angriff ist der Krieg offenbar erlaubt. Hat doch der Staat ebensogut wie der einzelne Mensch das Recht der Selbstverteidigung gegen einen ungerechten Angriff auf sein Leben und sein Eigentum. Ohne diesen Schutz des internationalen Rechts wäre ein friedlicher Verkehr der Völker unmöglich und infolgedessen auch die Rechtssicherheit der Individuen gefährdet. — Es kann sogar für den Leiter des angegriffenen Staates eine Pflicht sein, dem Angriff eines feindlichen Staates mit Gewalt entgegenzutreten. Denn die Obrigkeit hat die Aufgabe, ihre Untertanen zu schützen, während eine Privatperson in manchen Fällen auf die Selbstverteidigung verzichten kann.

2. Was den Angriffskrieg betrifft, so ist er aus demselben Grunde wie der Verteidigungskrieg erlaubt, wenn er das notwendige Mittel zur Wiedererlangung eines ungerecht geraubten Gutes oder zur Erzwingung des Schadenersatzes ist. Auch wenn er zum Zweck der Bestrafung für eine Beschimpfung unternommen wird, kann er nicht unerlaubt sein, da es sonst um den geordneten Verkehr zwischen den Völkern geschehen wäre. Die Privatpersonen können sich, wenn ihnen ein Unrecht zugefügt wurde, an die staatliche Obrigkeit wenden, die ihnen zu ihrem Rechte verhelfen soll. Über den souveränen Staaten aber gibt es, wenigstens bis heute, keine höhere Autorität, an die sie sich wenden könnten. Wenn also ein Staat ein schweres Unrecht erlitten hat und ihm Genugtuung verweigert wird, so muß er berechtigt sein, sich selbst sein Recht zu verschaffen. Sonst blieben derlei Verbrechen ungestraft und um die Sicherheit im internationalen Verkehr wäre es geschehen.

Zweiter Teil: Bedingungen der Erlaubtheit.

1. Zunächst ist klar, daß nur der höchsten Autorität des souveränen Staates das Recht der Kriegserklärung zukommt. Denn der Krieg legt dem ganzen Volke schwere Lasten auf und setzt es großen Gefahren aus. Sodann ist er für den Staat das letzte Mittel der Selbsthilfe, über dessen notwendige Anwendung nur die höchste Obrigkeit entscheiden kann.

2. Daß die Ursache des Krieges gerecht sein müsse, ist selbstverständlich. Eine gerechte Ursache aber liegt immer vor, wenn es sich um die Verteidigung gegen ungerechte Angriffe eines fremden Staates handelt.

Der Angriffskrieg dagegen läßt sich nur dann rechtfertigen, wenn ein wichtiges Gut auf dem Spiele steht, wenn der Staat, gegen den der Krieg geführt werden soll, wirklich Strafe verdient und keine Genugtuung für das zugefügte Unrecht leisten will.

3. In der Kriegführung selbst dürfen die Grenzen der Gerechtigkeit nicht überschritten werden. Die Gerechtigkeit verlangt, daß der Krieg erst begonnen werde, wenn das Unrecht auf andere Weise nicht gutgemacht werden kann, daß das Ultimatum gestellt und der Krieg förmlich erklärt werde. Wenn sich der Kampf auf feindlichem Gebiete abspielt, darf man nicht mehr Schaden zufügen, als zur Erreichung des Kriegszweckes notwendig ist; ist dieser Zweck erreicht, so hat man kein Recht, die Feindseligkeiten fortzusetzen. Unschuldige und Wehrlose zu töten, ist auch in Kriegszeiten immer eine schwere Verletzung der Gerechtigkeit.

Vierter Abschnitt.

Die Völkervereinigung.

Die modernen Verkehrsverhältnisse heben sozusagen die Entfernungen unter den Völkern auf und machen diese immer mehr von einander abhängig. Deshalb wird das Bedürfnis nach einheitlicher Regelung der internationalen Beziehungen immer dringender.

Für die Zeiten des Friedens bestehen schon zahlreiche internationale Einrichtungen, die diesem Bedürfnisse entgegenkommen. Das Post- und Eisenbahnwesen ist international organisiert, es existieren Abmachungen zum Schutz des Handels, des Urheberrechts, der Auswanderer, zur Unterdrückung des Mädchenhandels und der Verbreitung unzüchtiger Schriften u. dgl.

Wichtiger aber ist die Frage, wie lassen sich durch eine internationale Organisation die Kriege verhindern, die infolge der neu entdeckten Vernichtungsmittel immer verheerender werden und alle Völker in Mitleidenschaft ziehen. Auf diese Frage hat schon Papst Benedikt XV. in seiner bekannten Friedensnote vom 1. August 1917 eine hochbedeutsame Antwort gegeben.

„Vor allem," sagt der Papst, „muß als Ausgangspunkt und Grundlage angesehen werden, daß an die Stelle der materiellen Gewalt der Waffen die sittliche Macht des Rechtes trete." Das ist selbstverständlich. So lange man im Völkerverkehr Recht und Gerechtigkeit mißachtet und sich nur auf List und rohe Gewalt stützt, kann von einem dauernden Frieden keine Rede sein.

Auf dieser Grundlage müßte, wie der Papst weiter ausführt, ein gerechtes und gemeinsames Abkommen getroffen werden „über die gleichzeitige und gleichmäßige Verminderung der Kriegsrüstungen. Die Regeln und Bürgschaften, die dabei festzustellen wären, hätten ihre Norm in dem Maße dessen, was zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung in den einzelnen Staaten notwendig und ausreichend wäre." Leider scheiterte dieser so vernünftige und gerechte Vorschlag an den Machtgelüsten mehrerer Staaten, die nur auf ihre physische Macht vertrauen. Den Schaden haben die Völker, die unter der drückenden Last des Militarismus mit seinen ungeheuren stehenden Heeren und den damit verbundenen militärischen Steuern schwer seufzen und sehen müssen, wie Millionen junger Männer, die in Friedensarbeiten Großes leisten könnten, auf die Kunst gegenseitiger Vernichtung eingedrillt werden.

An die Stelle der Heere müßte, bemerkt der Papst weiter, die Errichtung eines Schiedsgerichtes treten. Dieses Schiedsgericht führt seine erhabene Aufgabe, den Frieden zu erhalten, nach den vereinbarten Vorschriften

aus und wendet gegen jenen Staat, der sich weigern sollte, internationale Fragen dem Schiedsgericht anheimzugeben oder dessen Spruch anzunehmen, die für einen solchen Fall bestimmten Maßregeln (Sanktionen) an. Es handelt sich aber im Sinne des Papstes um ein obligatorisches Schiedsgericht, dem alle internationalen Streitigkeiten, wenn sie sich durch gegenseitige Verständigung nicht schlichten lassen, unterbreitet werden müssen, und das zugleich berechtigt ist, mit irgendwelchen Zwangsmaßregeln gegen den seinem Urteil widerspenstigen Staat vorzugehen. Zwar besteht schon in Haag ein internationaler Schiedsgerichtshof, aber niemand ist verpflichtet, sich an ihn zu wenden; auch hat er keine Mittel in der Hand, um seinem Schiedsspruch Nachdruck zu verschaffen. Er genügt deshalb nicht, um wirksam den Frieden zu sichern.

Der Papst schließt seine Vorschläge mit den Worten: „Ist einmal die Vorherrschaft des Rechtes festgestellt, so mögen alle Schranken des Völkerverkehrs wegfallen, indem man die wahre Freiheit der Meere, die allen gehören, durch bestimmte Verfügungen sicherstellt, womit einerseits viele Anlässe zu Streitigkeiten ausgeschaltet, anderseits allen neue Quellen des Wohlstandes und des Fortschritts geöffnet werden."

Diese Vorschläge des Papstes wurden zwar in den meisten Ländern mit Sympathie begrüßt, führten aber zu keinem praktischen Erfolge. Vielleicht sind es diese päpstlichen Vorschläge, die den Präsidenten der Vereinigten Staaten, Wilson, veranlaßten, mit dem Plane eines Völkerbundes aufzutreten. Die Grundidee dieses Völkerbundes drückte Wilson in seiner „Mount-Vernon-Rede" vom 4. Juli 1918 also aus: „Es soll eine Friedensorganisation geschaffen werden zur Sicherstellung der Verhütung jeder Rechtsverletzung mittels der Gesamtmacht der freien Nationen. Diese Vereinigung wird dazu dienen, Frieden und Gerechtigkeit zu sichern durch Schaffung eines Gerichtshofes der öffentlichen Meinung, dem sich alle beugen müssen und durch den jede zwischenstaatliche Neuordnung sanktioniert werden soll, über die sich die unmittelbar beteiligten Völker nicht im Wege unmittelbarer Verständigung einigen können." Auch diese Vorschläge blieben ohne Erfolg. Das spätere Verhalten Wilsons machte es sehr fraglich, ob seine Vorschläge ernstlich gemeint waren.

Nach Beendigung des Weltkrieges errichteten die siegreichen Mächte einen „Völkerbund", dem allmählich fast alle andern Völker beitraten, der aber an dem Fehler krankt, daß er eine Hegemonie der siegreichen Völker festlegt. Der Völkerbund tritt nämlich in Wirksamkeit durch die Delegiertenversammlung, den Ausführenden Rat und das Internationale Sekretariat. Die Hauptmacht liegt in den Händen des Ausführenden Rates. Dieser besteht aus 10 Mitgliedern, von denen 6 von den siegreichen Mächten (Vereinigte Staaten, Großbritannien, Frankreich, Italien und Japan) ernannt und die übrigen vier von der Delegiertenversammlung gewählt werden. Der Leiter des Sekretariats wird vom Ausführenden Rat ernannt. Diese Art von Hegemonie werden sich auf die Dauer die anderen Großmächte nicht gefallen lassen. Auch ist es dem Völkerbund bisher nicht gelungen, eine nennenswerte Einschränkung der Rüstungen zu erreichen, obwohl er selbst in seinen Satzungen diese Einschränkung als ein notwendiges Erfordernis für die Erhaltung des Friedens anerkennt.

Doch ist zu erwarten, daß in nicht zu ferner Zukunft ein auf dem Boden der Gleichheit stehender Völkerbund sich bilden wird, der durch seinen Ausschuß und den von ihm errichteten Schiedsgerichtshof der Welt hoffentlich einen dauernden Frieden schenken wird. Wir halten es für notwendig, daß der Papst Mitglied des Völkerbundes sei. Fürwahr, niemand ist geeigneter, die wahren Grundsätze des Rechts und der Gerechtigkeit im Völkerverkehr zu lehren, niemand gibt eine solche Bürgschaft für Unparteilichkeit als er, und niemand auch

hat eine solche moralische Macht, um den Grundsätzen der Gerechtigkeit und Liebe Achtung zu verschaffen. Ja, von Rechts wegen würde ihm, dem ältesten und erhabensten Souverän, der Vorsitz im Völkerbunde gebühren.

Wie die theoretische Philosophie, zumal die Psychologie und Theodizee, wenn sie mit Unbefangenheit und aufrichtigem Verlangen nach Wahrheit betrieben wird, die sichere Erkenntnis jener Wahrheiten erschließt, die der christlichen Glaubenslehre zur Grundlage dienen, so wird auch das vorurteilsfreie Studium der Moralphilosophie zur Anerkennung derjenigen Lebensgrundsätze führen, auf denen die christliche Moral weiterbauen kann. So bewahrheitet sich für die gesamte Philosophie das schöne Wort Tertullians: Anima humana naturaliter christiana. Wer ehrlich und redlich die Wahrheit sucht, wird durch die Vernunft selbst auf das Christentum hingewiesen. Die echte Philosophie ist die Führerin zu Christus.

170.2
L 528

23294

LEHMAN, ALFONS
AUTHOR

Lehrbuch der Moralphilosophie
TITLE

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	ROOM NUMBER
	STORAGE CBPL	

23294